الإمام المهدي
محمد أحمد بن عبد الله
١٨٤٤م - ١٨٨٥م
لوحة لثائر سوداني
الدكتور
محمد سعيد القدال
الدار السودانية للكتب

الإمـام الـمهـدي

محمد أحمد بن عبد الله

١٨٤٤ - ١٨٨٥م

١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م

الـدار الـسـودانيـة للكـتـب
Al Dar Al Soudania for Books

طباعة
ونشر
وتوزيع

Printing,
Publishing
& Distribution

الســودان ـ الخرطــوم ـ ش البلدية ؛ ص .ب: ٢٤٧٣،ت:٧٨٠٠٣١/ ٧٧٠٣٥٨، برقيا: توزيعدار

Sudan-Khartoum-BaladeyaSt.,P.OBox:2473,Tel:780031/770358 Telg:"TOUZIDAR"

الإمام المهدي

محمد أحمد بن عبد الله

١٨٤٤ - ١٨٨٥م

لوحة لثائر سوداني

تأليف

الدكتور محمد سعيد القدال

الدار السودانية للكتب





قال عنك الشاعر:

« كنت تزهو في ذراع الثائر المهدي سيفاً

يحتسي المحروم منه قطرات الشهد صيفاً

كان سيفاً أحمر الحد صقيلا »

... فإلى ذكراك العطرة أهدي هذا الكتاب

رموز المصادر الرئيسية

المصادر العربية:

١ ـ القـــدال: محمد سعيد القدال، السياسة الاقتصادية للدولة المهدية (رسالة دكتوراه، جامعة الخرطوم) ١٩٨١م.

٢ ـ الكردفاني: إسماعيل عبد القادر الكردفاني، سعادة المستهدي بسيرة الإمام، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت ١٩٧٢م.

٣ ـ المـرشـد: المرشد إلى وثائق المهدي، وضع: محمد إبراهيم أبو سليم، الخرطوم ١٩٦٧م، الرقم يشير إلى الوثيقة.

٤ ـ جـهـاد: جهاد في سبيل الله (مذكرات علي المهدي)، تحقيق عبد الله محمد أحمد حسن، الخرطوم، بدون تاريخ.

٥ ـ عبر القرون: مكي شبيكة، السودان عبر القرون، بيروت، ١٩٦٥م.

٦ ـ شـبـيكـة: مكي شبيكة، السودان والثورة المهدية، الخرطوم ١٩٧٨م، الجزء الأول.

٧ ـ شـقـيـر: نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، بيروت، ١٩٦٧م.

٨ ـ مـروة: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية، بيروت، ١٩٧٨م، جزآن.

٩ ـ منشـورات: منشورات المهدية، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت، ١٩٧٩م.

١٠ ـ ميخائيل: مذكرات يوسف ميخائيل، تحقيق: صالح محمد نور، (رسالة دكتوراه، جامعة لندن، ١٩٦٢م).

المصادر الإنجليزية:

١ ـ سـلاطين: Slatin, R.E. (Ven), Fire and Swerd in the Sudan (London, 1896).

٢ ـ هـل: HILL, R, (ed, tr) On the Frentiers of Islam (Oxferd, 1970)

٣ ـ هـولـت: Holt, The Mahdist state in the Sudan (Oxford, 1970)

تقديم

احتفلت جامعة الخرطوم عام ١٩٨١م **بالذكرى المئوية لاندلاع الثورة المهدية**. وقام الأستاذ قاسم عثمان نور - أحد أمناء مكتبة جامعة الخرطوم - بالبحث عن الكتب التي تناولت سيرة المهدي. فوجد في مكتبة الجامعة ما يزيد عن أربعين كتابا عن شارلس غردون، ولم يجد كتاباً واحداً مخصصا لدراسة سيرة المهدي، فدهش، وأشركني دهشته، ولاحظ اهتمام الأوروبيين بتمجيد أبطالهم، وقلت له: وغردون كان داعية استعمارياً، والمهدي كان ثائراً أضاءت سيرته تاريخنا الحديث. صحيح إن سيرة المهدي ترد في كل الكتب التي تناولت الثورة المهدية، إلا أن أحداً لم يفرد كتاباً خاصاً بالمهدي وسيرته. وهكذا برزت الحاجة إلى هذه الدراسة.

ولكن كيف السبيل إليها ونحن نجهل الكثير عن سيرة الرجل قبل إعلانه لدعوة المهدية، أو ترد عنها شذرات هنا وهناك، أو هي ما زالت محفوظة في صدور الرجال. فهل تنتظر هذه الدراسة حتى تتجمع تلك الأشتات، وكيف السبيل إلى جمعها، أم نحاول دراسة سيرة الرجل بما تجمعت لنا من أخباره؟ ونحن نأمل أن تستنفر هذه الدراسة أولئك الذين يعلمون بعضا من تلك الأخبار فيتفضلوا بكتابتها أو الإدلاء بها بأي وسيلة أخرى، حتى تتجمع لنا مستقبلاً حصيلة أوفر منها. ولذلك سمينا هذه الدراسة «**لوحة**» ولم نسميها سيرة أو تاريخ حياة. وليس هذا باعتذار عن قصور هذه الدراسة، ولكنه تحديد لواقع الحال.

ثم أخذت الأسئلة تترى. كيف نشأ محمد أحمد، وكيف تطورت شخصيته، وكيف خرج من جو الصوفية إلى جو المهدية. وكيف تفاعل مع مجتمعه حتى تم ذلك الخروج. وما هي العوامل التي كان أثرها كبيراً على نفسه، والتي دفعته إلى دروب من الحياة كانت جديدة على كثير من معاصريه. وكيف استطاع شاب في الخامسة والثلاثين من العمر أن يقيم الأرض على حكم أجنبي بغيض، وأن يقود الآلاف في

معارك عنيفة، ويحمل لواء النصر خفاقًا طوال أربع سنوات؟؟ كلها أسئلة حاولنا الإجابة عنها قدر ما أسعفتنا المصادر، وتركنا بعضها ليتصدى لها من هو أقدر على ذلك، ولم نخف إعجابنا بالرجل. فانفعلنا معه حين انفعل، وسرنا معه عندما سار، وحططنا رحالنا بجانبه حين حط رحاله بعد طول سري.

ويبرز سؤال آخر: كيف يلعب الفرد دوراً كالذي لعبه المهدي في حياة السودان؟ هل يستطيع الفرد أن يحرك التاريخ بذلك الصخب الذي فعله المهدي؟ والحديث عن دور الفرد في التاريخ يتردد كثيراً، البعض يشتط فيه، والآخر يتجاهل ثقله. إن دور الفرد في التاريخ بين «والتاريخ كله صنعة بالتأكيد نشاط الشخصيات الذين هم بلا شك قادة». ولكن الشخصية التاريخية لا تظهر عفواً وإنما بقوة الضرورة التاريخة عندما تصبح الظروف ملائمة لذلك الظهور. والشخصية التاريخة لها صفات تجعلها أقدر من غيرها على خدمة قضايا العصر. والقائد في التاريخ هو الذي يصبح نشاطه الشخصي التعبير الحر الواعي عن المجرى اللاواعي للأحداث التاريخية. فلا حديث عن ظروف بلا قائد ولا عن قائد بلا ظروف موضوعية.

وفي السودان حيث تضعف القاعدة المادية والثقافية وينحصر الوعي، وحيث يلعب الزعيم والحاكم «والفقير» دوراً في حياة الناس، يبرز دور الفرد في الأحداث أكثر سطوعًا. وربما بدا أنه مستقل استقلالاً مطلقًا عن الأحداث، وهو قطعا ليس كذلك. ولكن حجمه الذي يلعبه أكبر، وهو محكوم في آخر الأمر بالظروف الموضوعية وخاضع لها. ولكن له قدرته في تحريكها وبث الحيوية فيها مما يجعلها تؤدي دوراً أكبر مما كان يتأتى لها لو لم تمسها يد العبقري القائد فيحيلها من ظروف متحركة إلى ظروف صاخبة بالحركة. في حدود هذا الفهم حاولنا تقديم لوحة المهدي.

وينقسم البحث إلى خمسة فصول:

يتناول **الفصل الأول، السودان الذي عاش فيه المهدي:** أوضاعه الثقافية والسياسية والاقتصادية، وهي المسرح الذي تحرك في إطاره الرجل.

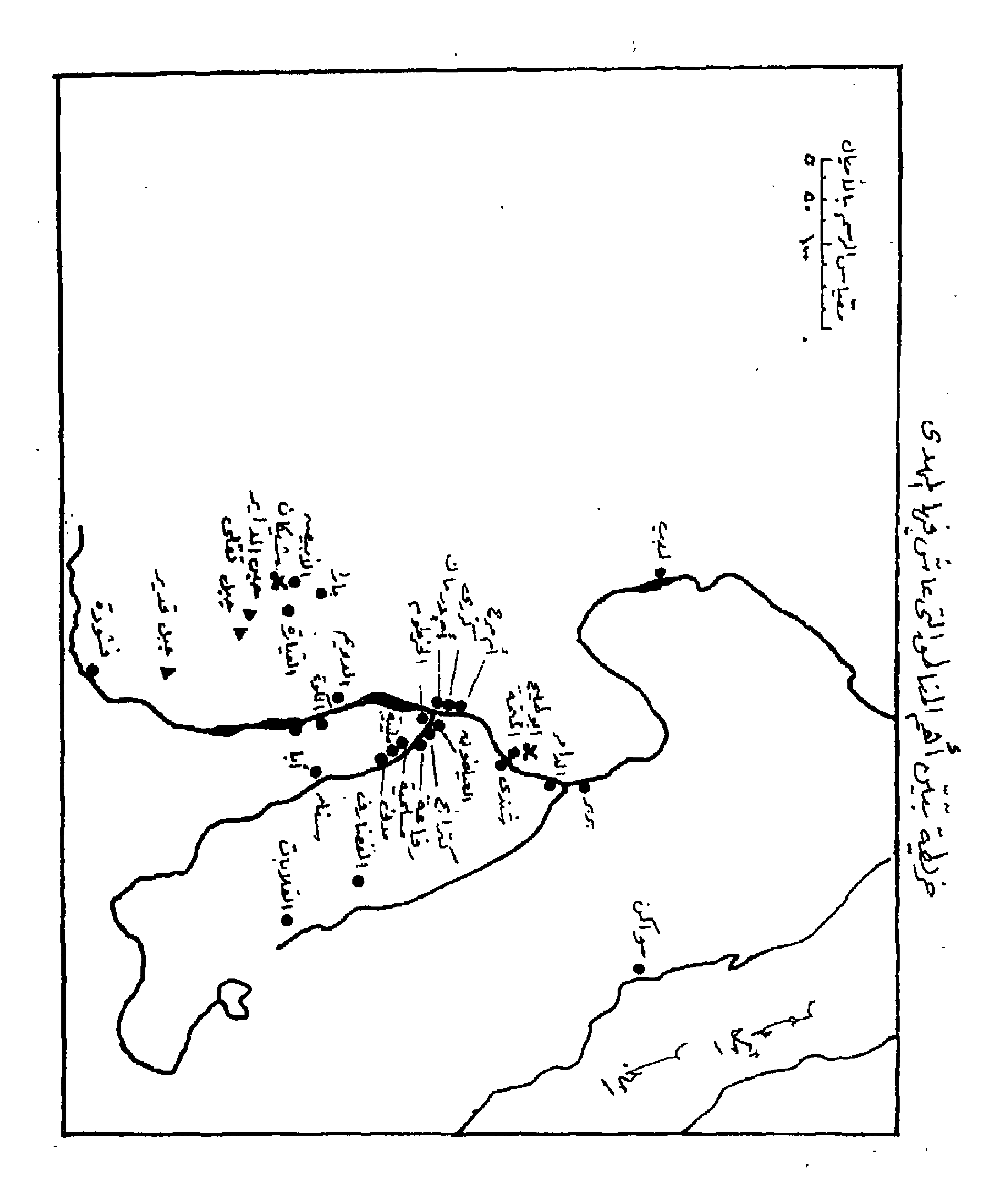
ويتناول **الفصل الثاني ، نشأته من الصبا حتى ولج باب التصوف** واكتملت معالم شخصيته الصوفية وهذه هي مرحلة البناء والتكوين الثقافي والاجتماعي والنفسي .

والفصل الثالث ، عن محمد أحمد المهدي . كيف انتقل من صوفي إلى مهدي . ثم تناولنا معالم فكره الثوري وجوانب من شخصيته .

وخصصنا **الفصل الرابع ، للثورة المسلحة** التي قادها وأوجزنا في أمرها إذ تناولتها كتب التاريخ بالتفصيل .

وعرضنا في **الفصل الأخير ، ملامح من برنامجه السياسي والاقتصادي والاجتماعي** .

وأود أن أشكر كل من ساعدني في كتابة هذا البحث . . وأخص بالشكر الأستاذ «**محجوب عثمان**» الذي أجهد نفسه في قراءة المسودة وأمدني بملاحظات ثاقبة .



الفصل الأول

الســودان

الذي عاش فيه محمد أحمد

الفصل الأول

السودان الذي عاش فيه محمد أحمد

في دجى مطبق ويوم دجوجي وليـل مقفقـف مقـرور
ولـدت ثـورة البـلاد علـى أحضان كوخ وفي ذراعي فقير

عاش محمد أحمد كل عمره في ظل الحكم التركي (١٨٢١ ـ ١٨٨٥م). فقد ولد في بدايات الحقبة الثالثة لذلك الحكم، وتوفي في نفس العام الذي انهار فيه. فالسودان الذي عاش فيه محمد أحمد كان خاضعاً للاستعمار التركي وسنبدأ هذا الفصل باستعراض موجز لأوضاع البلاد عشية الغزو الأجنبي. ثم نتناول فترة الحكم التركي، وما أحدثته سياساته من تحولات ذات أثر مباشر على تكوين محمد أحمد ونضجه. وننتهي بالمناخ الديني والفكر الذي ساد البلاد. فهذ الفصل يشكل الخلفية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية لنشأة الرجل ونموه(١).

١ ـ الأوضاع في السودان عشية الغزو التركي

قبل (١٨٢١م) لم يكن هناك السودان بالتعريف الحديث، وإنما كانت المنطقة تعرف ببلاد السودان الشرقي وجزء من بلاد السودان الأوسط، وهي جزء من بلاد السودان عامة. وهو تعريف جغرافي ابتدعه المؤرخون العرب ليميزوا بين أفريقيا الشمالية وأفريقيا الاستوائية وبلاد السودان التي تقع بينهما. وكانت بلاد السودان الشرقي والأوسط تتكون من مجموعة من الممالك والقبائل والتنظيمات السياسية

(١) نستعمل اصطلاح الحكم التركي أو التركي ـ المصري، والمقصود به في كلا الحالتين الصفوة الذين يتحدثون التركية من الألبان والشراكسة والأكراد والأتراك الأصليين وبعض المسلمين من غير المصريين، والذين كانوا يتحكمون في مقاليد الأمور في مصر والسودان.

التي كانت مستقلة عن بعضها البعض. ففي الغرب مملكة الفور، وشرقها مملكة تقلي، ثم مملكة الفونج والمشيخات المتحالفة معها والقبائل الخاضعة لنفوذها، وفي الشرق أمتد النفوذ العثماني علىٰ ساحل البحر الأحمر. وفي الجنوب من مملكة الفونج انتشرت القبائل النيلية خارج إطار بلاد السودان.

وتعتبر مملكتا الفور والفونج أهم وأقوىٰ تنظيمين سياسيين. وفيهما ساد نظام إقطاعي كانت له خصائصه المميزة في كل سلطنة، وخصائصه التي تميزه عن الأنماط الإقطاعية الأخري في العالم. ويقوم النظام الإقطاعي أساسًا علىٰ ملكية الإقطاعي للأرض باعتبارها مصدر الثراء الأهم، ويستغل الفلاحين لإنتاج تلك الأراضي لمصلحته، حيث يقيمون بها عبيداً للأرض (أقنان)، وهي مرحلة متقدمة علىٰ العبودية المطلقة. وتمارس المؤسسات السياسية والدينية نفوذها للحفاظ علىٰ هذا الوضع واستمراره. وفي مملكتي الفور والفونج نجد سيطرة الملوك علىٰ الأرض، أو منحها لحاشيتهم ورجال الدين من حولهم، ولكن سيطرتهم تبقىٰ. ويمارسون من خلالها استغلالاً إقطاعيًّا عن طريق نوع من القنانة وعن طريق الضرائب. وقد ساعدتهم قوانين الشريعة علىٰ أحكام قبضتهم الاستغلالية عن طريق الضرائب الدينية(١).

واستمر هذا النمط سائدًا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولكن النظام الإقطاعي لم يبق محصنًا من المؤثرات الداخلية والخارجية والتي كانت تؤدي إلىٰ تآكله والدفع بأساليب وقوىٰ اجتماعية جديدة إلىٰ السطح. ولعل أهم تلك المؤثرات التجارة الخارجية التي نمت نموًا بينا خلال القرن الثامن عشر. والتجارة

---

(١) تعرضت الدراسات الحديثة للنظام الإقطاعي في مملكتي الفور والفونج، وتناولت ملكية الأراضي وأنواع الضرائب وأسلوب استغلال الناس. راجع

R. S.O Fahey and M.I. Abu Saleem, Lanb In Dar Fur (London, 1983), P.P 4 -8.

Abdal Salam M. Sid Ahmed, State Ideology In The Funj Sultanate Ob SInnar (M.A. dessertaIon, Khartoum, 1983) P.P 77 - 79, 94.

الخارجية من العوامل الهامة في إضعاف الأنظمة الإقطاعية عامة. فالنظام الإقطاعي في أوربا كان يتدهور، حسب رأي ماركس، بسبب عقم النظام نفسه مع تزايد رغبة الحكام في الحصول على المزيد من الدخل، وبسبب الصراع الحاد المتزايد بين الريف والمدينة. ويجد ذلك الصراع تعبيراً له في تزايد طلب الحكام للبضائع الاستهلاكية، حيث يشكل استيفاء تلك الطلبات ضغوطاً على الناس. فالتجارة في رأيه، من أكثر العوامل فعالية في إضعاف النظام الإقطاعي، حيث تعمل بشكل خاص من خلال تشابك المؤثرات الناجمة من الصراع بين الريف الإقطاعي والمدن التي تنمو على هوامشه، ويذهب باحث آخر في تاريخ مصر، إلى أن الجانب التجاري من أسلوب معيشة البدو، يسرب التآكل إلى الاكتفاء الذاتي، ويتحقق ذلك بالنشاط السلعي وما يترتب عليه من تمايز وتقسيم للعمل الاجتماعي، والاتصال بالمدن القريبة أو البعيدة(١).

ومنذ بدية القرن الثامن عشر أخذت ممالك بلاد السودان الشرقي تشهد دوراً متزايداً للتجارة الخارجية. وقد أفرد الكاتب (وولز) بحثًا كاملاً عن تجارة بلاد السودان في القرن الثامن عشر. ولعل نشاط التجارة في هذا القرن هو الذي وفر للكاتب الوثائق التي مكنته من القيام ببحثه(٢). لقد نما حجم التجارة الخارجية مع مصر، وبرزت طبقة تجارية كان نفوذها يتزايد، وتبرر تطلعاتها السياسية.

ولكن التجارة في ذلك القرن واجهت مصاعب وعوائق. فالدولة المركزية في سنار لم تملك القوة الكافية على حلفائها، لتمكنها من فرض نفوذها على المنطقة، وتحقيق الأمن والاستقرار، وهما ضروريان لحركة التجارة. كما أن تعدد الأنظمة

---

(١) محمد صالح محيي الدين، مشيخة العبدلاب (بيروت، ١٩٧٢م) ص ٣٩١-٣٩٣

Karl Mart, Pre Capitalist Economic Pre - Capitalist Economic Fromations, (ed. andtr. by Eric Hobsbown London, 1964) PP. 45 - 6.

(٢) وأيضًا: أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي-الاقتصادي (بيروت ١٩٧٩م) ص ٢٨ .

T. walz, Trade Between Egypt and Bilad As Sudan (Cairo, 1987).

السياسية كان عائقًا آخر. فعلىٰ كل قافلة أن تدفع ضريبة عند اجتياز كل واحد من تلك الحدود السياسية وحصر تعدد الأنظمة السياسية النشاط التجاري داخل كل منطقة، مما جعل حدود السوق الداخلي محصورة في إطار القبيلة أو التنظيم الإقليمي. وكثرت أنواع النقود من مجيدي إلىٰ قشلي، وحتىٰ مع كثرة أنواعها لم تكن متوفرة بدرجة تستجيب لحاجة النشاط التجاري(١).

فكان هناك تناقض بين النظام التجاري المتنامي واحتياجاته، وبين السلطة الساسية وعجزها عن توفير تلك الاحتياجات، وأهمها خلق سلطة مركزية موحدة تفرض الأمن والاستقرار، وتجعل للسوق حدوداً معلومة يتحرك التجار في إطارها. فكان أن برزت أهمية خلق وحدة سياسية كضرروة موضوعية لتلبي حاجة النشاط التجاري. **وقد وجد ذلك النزوع نحو التوحد تعبيراً له في حركتين محليتين.**

تمثلت الحركة الأولى: في زحف مملكة دارفور شرقًا واستيلائها علىٰ كردفان في (١٨٧٥م) وقد كتب أوفاهي وأبو سليم عن هذه الحركة ما يلي:

«كانت الروابط التجارية والثقافية النامية خلال القرن الثامن عشر، تجذب مملكة دارفور بشكل متزايد إلىٰ محيط قبائل السودان الأوسط وبلاد مصر القصية وعند منتصف القرن كانت المملكة تصدر، وبوتائر متزايدة، الرقيق والجمال والبضائع الأخرىٰ إلىٰ مصر عبر الصحراء عن طريق درب الأربعين. وبلغ هذا التوجه شرقًا ذروته بغزو كردفان (١٧٨٥ ـ ١٧٨٦م). وهي بلاد شاسعة ذات أهمية تجارية قصوىٰ. وبنهاية القرن الثامن عشر كانت دارفور تحتل مساحات شاسعة تربو علىٰ (٣٠٠) ألف ميل مربع، وتحكم أخلاطًا من القبائل، وتمد مصر بأهم وارداتها الإفريقية»(٢).

فالنشاط التجاري المتزايد هو الذي دفع بمملكة الفور لتتوسع خارج حدودها

---

(١) القدال، ص ٢ ـ ١٠ حيث تناولت التجارة ومشاكلها.

(٢) أوفاهي، أبو سليم، ص٣.

وعلى حساب كردفان ذات الأهمية التجارية والموقع الجغرافي المتميز(١). «كردفان الغرة أم خيراً برة» كما يقول المثل، أي كردفان الغراء والتي يؤخذ خيرها إلى خارجها.

أما الحركة الثانية: قد تمثلت في محاولة الملك (جاويش) الذي سعى إلى توحيد المنطقة من دار الشايقية حتى سنار. ولكنه عجز عن تحقيق ذلك الهدف لضعف قدراته العسكرية ولأن منطلقه كان قبليًا فلم يجد صدى لدى القبائل الأخرى. فالمحاولة الأولى قامت بها الدولة الفوراوية القوية وامتدت خارج حدودها. والثانية قامت من داخل دولة الفونج التي كانت تشهد ضعفًا كبيراً في مركزها ولكن كل من الحركتين لم تكن مؤهلة لتوحيد المنطقة كلها وهذا ما قامت به جيوش الغزو التي أرسلها محمد علي.

٢ ـ غزو بلاد السودان وقيام الحكم التركي ـ المصري

تمكنت الجيوش التي أرسلها محمد علي بقيادة ابنه إسماعيل من الاستيلاء على الأراضي من دنقلا إلى سنار ومن الاستيلاء على كردفان ما بين (١٨٢٠ ـ ١٨٢١م). واستمرت عملية التوسع العسكري طوال الحكم التركي. فضمت التاكا (١٨٤٠م)، وسواكن ومصوع (١٨٤٦م) وزيلع وهرر في عهد الخديوي إسماعيل، وضمت المديريات الجنوبية على مراحل وأخيراً مملكة دارفور (١٨٧٤م). فامتدت الامبراطورية في عهد إسماعيل من أسوان إلى البحيرات ومن دار فرتيت إلى زيلع. ولكن تلك المناطق خضت للحكم الأجنبي بدرجات متفاوتة، بعضها لعقود من الزمن وبعضها لعدة سنوات.

وقد أدى ذلك الغزو إلى ظهور الكينونة السياسية الموحدة لما أصبح يعرف السودان. وفرض الحكم الجديد على هذه المساحة الشاسعة بأنظمتها المتباينة،

---

(١) تاج الأنبياء علي الضوي «مدينة الأبيض ماضيها وحاضرها» مجلة الدراسات السودانية (مجلد ٤، العدد الأول، ١٩٧١م) ص ٤٦.

وبمراحلها التاريخية المختلفة في التطور الاجتماعي، فرض عليها نظاماً إداريًا مركزيًا واحداً، يعتمد على السلاح والقهر وانتهى عهد الاستقلال النسبي الذي كانت تتمتع به المشيخات والقبائل، والطرق الصوفية أيضًا، وأصبحت كلها خاضعة للحكم المركزي الجديد. فالوحدة السياسية التي بدأ مخاضها منذ أواخر القرن الثامن عشر ولدت على يد قوة أجنبية متسلطة في العقد الثالث من القرن التاسع عشر.

وتمثلت السياسة الاقتصادية للحكم الجديد في نهب موارد البلاد بأقل تكلفة. وقد عبر محمد علي عن ذلك الهدف بقوله: أن الهدف من فتح السودان هو إنعاش التجارة وذلك بتشجيع محصول نافع. وأمر حكام الأقاليم في مصر بالمساهمة في إرسال الفنيين للسودان «لتطوير الزراعة في سنار التي غزوناها بجهد كبير». وحذرهم من التهاون في هذه المهمة وإلا «سيندموا كثيراً»(١) فقام الحكم الجديد ببعض الإجراءات الاقتصادية لتطوير الإنتاج، ودفعه إلى إنتاج المحاصيل النقدية، وإلى دائرة اقتصاد السوق. وكان ضم المديرات الجنوبية عاملاً جديداً أدى إلى المزيد من النشاط التجاري في المنتجات السودانية. وربطت التجارة السودانية مع مصر ومع السوق الرأسمالية العالمية.

وفرض الحكم الجديد نظاماً ضريبياً جديداً. والضرائب «تمثل بالنسبة لكل البيرقراطية والجيش وكل السلطة التنفيذية ينبوع الحياة»(٢) وقد كان هذا هو رأي النظام التركي في السودان. إذ يرى «أن تحصيل المال الميري مقياس لقوة الحكم ولتغلغله في البلاد وفعالية أداء الحكومة(٣). وكانت الضرائب التي فرضت جديدة على أهل البلاد. فقد أصبحت مسؤولية الفرد أمام السلطة التركية المركزية. كما أنها فرضت على أي نشاط اقتصادي وكانت تقديراتها باهظة وأساليب جمعها قمعية.

(١) R. Hill, Egypt In The Sudon? London, 1959) P. 50.

(٢) كارل ماركس، الثامن عشر من بدومبيير لويس بونابرت (موسكو، ١٩٧٤م) ص ٤٨.

(٣) راجع النص في: عوض عبدالهادي العطا، معالم تاريخ الحكم التركي ـ المصري في أقاليم التاكة، سواكن ومصوع ١٨٤٠ ـ ١٨٨٥ (رسالة دكتواره، الخرطوم ١٩٧٨م) ص ١٩٤.

وفاقم من أمرها انتشار الرشوة والفساد، مما جعل الناس يصرخون ضيقاً (مائة في تربة ولا ريال في طلبة).

ولم يسكت أهل السودان على الظلم ولكنه لم يكن مجرد ظلم، بل ظلم يمارسه حكم أجنبي، ولذلك فإن مقاومتهم له من تكويناتهم القبلية ومؤسساتهم المحلية ما كانت فعالة، على أن تلك المقاومة رغم تشتتها شكلت خلفية نضالية وحافظت على جذوة الغضب مشتعلة لا تنطفئ، وبدأ يتخلق في رحم تلك المقاومة الشعور بالانتماء القومي.

ومرت تلك المقاومة بمراحل مختلفة واتخذت عدة أشكال. بدأت بمقاومة جيوش الغزو، فخرج الشايقية وأهالي كردفان وتصدوا لتلك الجيوش وقاوموها مقاومة دموية باسلة. ثم قاوم السودانيون الحكم الأجنبي عند ما بدأ يطبق أساليبه الضريبية والإدارية الجديدة. فكانت انتفاضة (١٨٢٢ ـ ١٨٢٥م)، التي بدأت بمذبحة شندي ثم انفجرت في ألحفايا والعيلفون والجريف، وقامت السلطة الجديدة بقمعها قمعًا دمويًا عنيفًا[١]. وقاومت قبائل الجنوب الحملات التي أرسلتها الحكومة لأسرهم واسترقاقهم[٢]. فوقفت ضدها الدينكا والشلك ببسالة. وواجهت الحكومة تمرد الجنود النظاميين وأشهره تمرد الجهادية السود في كسلا (١٨٦٤ ـ ١٨٦٥م). وهناك مقاومة القبائل دفاعًا عن كيانها المستقل. فقاوم الهدندوة وقاوم الفور ورفاعة الهوى[٣]. وهناك المحاولات الفردية لبعض زعماء القبائل نذكر منها على سبيل المثال الملك حمد الشايقي، رجب ود بشير الغول شيخ الحمدة، الشيخ خليفة العبادي، الشيخ على ود كنونة شيخ الغديات[٤].

(١) هل، ص ١ ـ ٥.
(٢) ميخائيل، ص ٨ ـ ٩.
(٣) هل، ص ٧٠ ـ ٧٩.
(٤) عبر القرون، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.
وهناك دراسة للأستاذ **محمد الأمين شريف** نشرتها مصلحة الإعلام بمديرية كسلا في نشرتها التي تصدر بالآلة الكاتبة، وقد تناول فيها ذلك التمرد ودور **السيد الحسن الميرغني** في محاولة إنهائه.

كانت الحقب الست من الحكم التركي ذاخرة بالمقاومة والبطولات، لا يكاد ينقضي عام دون أن يشهد مظهراً من مظاهر الرفض. فالسودان الحديث وجد وهو يقاوم الغزو الأجنبي. وشب وهو يقاوم الحكم الأجنبي، وبلغ أشده وهو يقضي على الحكم الأجنبي ورغم غزارة تلك المقاومة وتعدد أشكالها، إلا أن الحكم الأجنبي كان يقضي عليها لأنها كانت مقاومة متفرقة، وكانت انتفاضات تعبر عن السخط والرفض من منطلقات قبلية وإقليمية. ولكنها في مجملها شكلت الخلفية الأساسية التي كانت الثورة المهدية تتويجًا لها.

وقادت سياسة الحكم التركي إلى تحولات في الخريطة الاجتماعية للبلاد. فقد أدى النشاط التجاري الصاعد إلى تزايد نفوذ الجلابة[1] اقتصاديًا وعدديًا، حتى غدوا فئة ذات شأن. فقد وجدوا في المجالات الجديدة لتراكم رأس المال التجاري، وفي فتح مجالات جديدة للمغامرة التجارية في الجنوب ميادين خصبة لتوسيع نفوذهم المالي. وانتهي الأمر ببعضهم إلى صعود سلم السلطة، فإلياس باشا أم برير يصبح مديراً لمديرية كردفان وذاك الزبير باشا رحمة يكوّن جيشًا خاصًا به وينشئ واحدة من أكبر إمبراطوريات الرق، ثم عينته الحكومة مديراً على بحر الغزال، بل وقام بغزو واحتلال مملكة دار فور التي دامت ثلاثة قرون. وهناك كرم الله الكركساوي، والنور عنقرة، ولا ننسى أمر رابح الزبير.

وفي المدن الكبرى: الخرطوم سواكن بربر القضارف وغيرها، أصبح التجار فئة اجتماعية لها وضعها الاقتصادي والاجتماعي المتميز. ولكن طموح هذه الفئة التجارية كان غالبًا ما يصطدم بالتجار الأجانب والبيوتات التجارية الأجنبية ذات الاقتدار والمنعة فقد شهدت هذه الفترة تأسيس القنصليات الأجنبية في الخرطوم،

(١) الجلابة: هم صغار التجار من مختلف الجنسيات ولكن أغلبهم هم من قبائل شمال السودان، والذين يمتلكون رأس مال محدود ويسعون إلى زيادته بارتياد مجالات عسيرة ويتحملون مشاق السفر بالقوافل التجارية. راجع: ت. وولز، ص ٧١ وما بعدها.

ومجيء عشرات التجار الذين ضرعوا البلاد عرضًا وطولاً، ولم يتركوا مجالاً من مجالات الربح إلا ارتادوه أو اقتحموه[١] .

وكما نجد بين تلك الفئة التجارية من ارتبطت مصالحة بالحكم الأجنبي، نجد منهم من كان على النقيض معه. فالأرباح التجارية تتراكم خارج السودان، والنظام الإداري يشل حركتهم، وفساد الحكم يعرقل نشاطهم، واضطراب المجتمع يضعف قدراتهم فالجلابة لم يناصبوا النظام السياسي العداء لأنه انبرى لمحاربة تجارة الرقيق. فالرق كان دوره هامشيًا في البنية الاقتصادية - الاجتماعية وتجارة الرقيق لم تشكل ثقلاً في حركة التجارة الخارجية. لقد كان تناقضهم مع الحكم الأجنبي لوقوفه ضد طموحهم الاقتصادي.

ولكن ذلك الحكم الأجنبي الذي كانوا ضده هو نفس الحكم الذي أقام الكينونة السياسية الموحدة للسودان، والتي غدت الأساس الفعال للسوق الداخلي في إطار الحكم المركزي. ولقد امتدت شرايين التجارة في تلك الكينونة من بحر الغزال إلى سواكن، ومن كردفان إلى أسوان. وهي نفس الشرايين التي كانت تصل السوق الداخلي بالسوق الرأسمالية العالمية. فإذا أخذنا الصمغ مثلاً، نجد أنه منذ جمعه من غابات كردفان، ثم حمله إلى الأبيض فالخرطوم، حتى تصديره إلى الخارج، كان يمثل خطًا متصلاً من النشاط الاقتصادي، يشترك فيه أخلاط من الناس لا رابطة بينهم سوى ما يحصلونه عليه من ربح من خلال ذلك النشاط[٢]. وهكذا الحال مع القوافل التجارية التي تبدأ من بحر الغزال وعبر أرض الرزيقات إلى الأبيض فالخرطوم. فخروج الحكم الأجنبي قد يؤدي إلى تصدع تلك الوحدة

---

(١) هل، مصر، حيث تعرض في مختلف أجزاء الكتاب لهذا الأمر وراجع كذلك. فتح الرحمن الأمين أحمد، حركة الجلابة وأثرها على الحياة السودانية في القرن التاسع عشر (بحث لنيل درجة الشرف، جامعة الخرطوم، ١٩٨٢).

(٢) راجع: Paul Santi and Richard Hill. In The Sudn: 1834 - 1878 (Oxford, 1980).

السياسية وتفكك حركة التجارة النامية ما لم يكن ذلك الخروج محكومًا ببدائل تحافظ على تلك الوحدة، إن لم تعمل على تنميتها ودفعها لاحتواء حركة التجارة الصاعدة. ومن هنا جاءت مشروعية الطموح الجلابي للسلطة السياسية، بل غدا نشاطهم يشكل أساسًا ماديًا لبروز أيدولوجيات تعبر عن ذلك التوجه، إما مغترفة من معين التراث ما يوائمها أو جاهدة لصهر الرؤى الدينية لخدمة ذلك التوجه.

لقد أدت سلبيات الحكم التركي الأجنبي إلى إضعاف العوامل التي تدفع بحركة التجارة. كما أدى اتساع الإمبراطورية إلى ركاكة في الأداء الحكومي بالذات في الأماكن القصية. فالمعارضة للحكم التركي لم تكن تعني القضاء على النشاط التجاري الذي أخذ طابع التشكيلة الانتقالية، ولا كان يعني القضاء على المؤسسات الإدارية التي شيدت لخدمة ذلك النشاط، وإنما كانت تلك المعارضة تسعى إلى إقامة حكم بديل للحكم الأجنبي وأكثر كفاءة في أدائه.

وأضعف الحكم الأجنبي المؤسسة القبلية. فقد أخضعها دون تحفظ للسلطة المركزية مما يتنافى مع طبيعتها كمؤسسة تعبر عن واقع المجتمع الرعوي وتخدم مصالحه، متمتعة باستقلال نسبي. وزعماء القبائل الذين فاتهم إدراك ذلك التحول الجديد، لم يجدوا أنفسهم خارج السلطة القبلية فحسب، بل وجدوا أنفسهم يعيشون على هامش الحياة الاجتماعية، وهام بعضهم يتسول في طرقات المدن باحثًا عن قوت يومه[١]. ولكن رغم جبروت النظام الجديد، لم يستطع القضاء على القبلية لأنه لم يقض على الأساس المادي الذي قامت عليه. فستبقى القبلية ما بقي أسلوب الإنتاج الرعوي ـ المعيشي.

على أن القبيلة لم تبق محصنة من تزايد النشاط التجاري. فقد اشترك بعضها اشتراكًا فعليًا في ذلك النشاط، إما بالدخول في الإنتاج بدرجات متفاوتة، أو بالمشاركة النشطة في الترحيل. ولقد كان لتلك المشاركة آثارها. فدخول السلعة

---

(١) هل، حيث أورد بعض الأمثلة لأولئك الزعماء.

والنقد، حتى بالشكل البسيط أحدث خلخلة في المؤسسة القبلية المنغلقة. كما أن بعض القبائل أصبحت ذات مصالح مرتبطة بالحكم الجديد[١] وهكذا وجد الأساس الموضوعي بين تلك القبائل لرؤية جانب من طموحات العصر المتمثلة في النزوع نحو التوحد، حتى في الإطار القبلي بطابعه المحلي والمكتفي ذاتيًا.

وقاسى عامة الناس، سواء كانوا من المجتمع الرعوي أو الزراعي شبه المستقر أو الحرفيين أو الفئات الأخرى في المدن. بل إن عسف الحياة كان وقعه أكثر إيلامًا عليهم. فسياط «الباشبزق» تلهب ظهورهم، والشتات بعيداً عن أراضيهم هربًا من الضرائب ينهش حياتهم الضامرة، ويلقي بهم في متاهات غربة مركبة: غربة عن الوطن وعن المال لقد أحدث الحكم التركي تحولاً اجتماعيًا. فقد ظهرت فئات اجتماعية أضنتها الحياة، ولكنه ضنى سببه الحكم المركزي الأجنبي هذا. فأصبح الناس يكدحون ليعيشوا وليتحملوا قهر الحكم الجديد.

فهذه أشتات من فئات اجتماعية، كل منها له صراعه مع الحكم القائم، وكل منها ينطلق من موقع قد يتفق حينًا مع الآخر وقد يختلف معه اختلافًا بينا. فبعضها يرفضه رفضًا مطلقًا ولا يدري تمامًا ما يريد، وبعضها يريد أن يبقى على ما جاء به من مؤسسات وأساليب حديثة، والبعض الآخر بين هذا وذاك. وهذا وقع موضوعي بقيت في كنفه المؤسسة الصوفية ملاذ الضعيف وأمل المحروم، فهي الشيء الظاهر في أفق الحياة السودانية الضامر. ونمت في حجر ذلك الواقع فكرة المهدي المنتظر وترعرعت، فهي أكثر الأفكار إضاءة في ظلام ذاك العصر. لقد بقي التناقض مع الحكم الأجنبي، والنقمة عليه تتفاعلان في رحم المجتمع السوداني وتتغذيان من شرايين تراثه الإسلامي.

---

(١) عبدالله على إبراهيم «المهدية والكبابيش: نحو مشروعية للمعارضة»، (دراسات في تاريخ المهدية) الخرطوم (١٩٨٣) ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

٣ ـ المناخ الديني في السودان

(أ) مقدمة

دراسة المناخ الديني الذي كان سائدًا في السودان ضرورية، لأن الحركة الاجتماعية عبرت عن وعيها من واقع التراث الديني. وقد كانت الحوافز المحركة في التاريخ دائمًا أيديولوجية وغالبًا دينية. ولكن المهم أن نسعى لتفسير سيادة بعض الأفكار في زمن دون آخر، وأن نكتشف العوامل التي تدفع إلى الوجود بالمثل التي يعيش ويموت في سبيلها الإنسان[١]. كما أن ظهور الاحتياجات السياسية بلباس ديني سمة مشتركة تميز جميع الأمم في مرحلة معينة من مراحل تطورها[٢]. **فكل انتفاضات العالم الإسلامي كانت تستمد معينها من الدين** وتجد فيه رؤياها الأيدولوجية وتصارع ضد الذين ينحازون بالدين مع الفئات المتسلطة. وذهب ابن خلدون إلى القول بأن «العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[٣]. **ويرى انجلز أن ظهور «المهدي» من الظواهر الملازمة لانتفاضات العالم الإسلامي** «منذ عهد المرابطين والموحدين في أسبانيا حتى المهدي الأخير الذي جابه الإنجليز في الخرطوم ظافرًا»[٤]. وفي العصور الوسطى برز التلاحم أكثر جلاء بين الأيدولوجية والرؤى الدينية إذ أن العصور الوسطى ألحقت بعلم اللاهوت جميع الأشكال الأخرى للأيدولوجية: الفلسفة والسياسة وعلم الحقوق. وجعلت من هذه الأشكال أقسامًا تابعة لعلم اللاهوت. فاضطرت كل حركة اجتماعية وسياسية أن تتخذ شكلاً دينيًا، وأن تقدم للجماهير المحشوة بالغذاء الديني مصالحها في الإطار الديني حتى تحدث أثرًا بينها. ولذلك اتخذت المعارضة

---

(١) هذا ما أورده البروفسير جون لويس عند مناقشة لأفكار ماركس في التاريخ. راجع: جون لويس، ماركس والتاريخ (ترجمة محمد سعيد القدال، بالآلة الكاتبة، ١٩٨١) ص٣.

(٢) هذا ما قاله لينين. راجع: النص في «مجلة الثقافة الجديدة» السنة ٩، العدد ٣، كانون الثاني ١٩٨٢م، ص ٧٠.

(٣) ابن خلدون المقدمة، ص ١٥١.

(٤) راجع النص الكامل في: ماركس وانجلز، حول الدين (بيروت ١٩٧٤م) ص ٢١٧.

للإقطاع في العصور الوسطى «إما شكل تصوف، أو شكل هرطقات سافرة أو شكل انتفاضات مسلحة»[١].

فالناس لا يختلفون في طبيعة الأحداث أهي دينية أم لا، وإنما في المحتوى الاجتماعي الذي يتخذه التعبير الديني، ولماذا تغدو بعض الأفكار الدينية مصدر إلهام وجذب في ظرف معين، ولا تكون كذلك في ظرف مغاير. إن دراسة التراث الديني لا تعني تتبع الأفكار المجردة معزولة عن واقعها الذي تعيش فيه، وإنما بدراسة الظرف الذي جعل الفكرة المعينة في ذلك الوقت هي دون سواها التعبير عن وعي الناس الاجتماعي فالتراث قائم منذ قرون، ولكن في وقت معين تأخذ بعض جوانبه مداولات معينة، ويسلط عليها الحاضر ضوئه فتغدوا تعبيراً عنه ومصدر إلهام له.

(ب) الصوفية

كان منهج الإسلام السائد في السودان منذ ظهور الممالك الإسلامية (١٥٠٤م) هو التصوف. فما هو منشأؤه، وكيف تأتي له أن يسود في البلاد وما هي المظاهر والطرق التي انتهى إليها؟

أما نشأة التصوف في الإسلام: فقد بحث أمره حسين مروة وتقصى جذوره ومظاهره[٢] فهو يرى أن التصوف، سواء كان في تجلياته الزهدية الأولى أو رؤياه الفلسفية يعبر عن موقف اجتماعي. فظاهرة التصوف ليست هي في الأساس سوى نتاج علاقات اجتماعية في ظروف تاريخية معينة. فنشأة حركة الزهد في القرن الأول الهجري، كانت رفضاً لمجرى الأوضاع الاجتماعية والسياسية لممارسة السلطة الأموية المسيطرة، وكانت انقطاعاً عن ممارسة كل نشاط في كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي، والتفرغ لممارسة الشعارات الدينية وحدها مع قهر النفس على

(١) المصدر السابق، ص ١٢٢.
(٢) مروة (٢)، ص ١٤٥، ٣١٥.

احتمال أشق حالات هذه الممارسة، وحرمانها من كل مشتهيات العيش، واستشعار الحزن والقلق الدائم عن عواقب الذنوب. وهذا التصرف السلوكي هو ما يعرف لدى الصوفية بمجاهدة النفس. ويصل الصوفية إلى المعرفة عن طريق الكشف أو المشاهدة أو الإشراق الحدسي النفساني.

وهكذا وصل الفكر الصوفي إلى مفهوم الظاهر والباطن في التعامل مع نصوص الإسلام: القرآن والسنة. فتمكنوا من الانفلات من مقولات الإسلام ومفاهيمه المسيطرة بإخضاع النصوص للمضمون المتناقض مع نظرية المعرفة الإسلامية، بدعوى أن هذه النصوص تحمل وجهين من المعاني: وجه ظاهر يتوجه إلى العامة، ووجه باطن يتوجه إلى الخاصة وهم الصوفية (خاصة أهل الدين الذين منحهم أسرار العالم الباطن). ومن هذا الموقف اتخذ الصوفية مفهوماً للمعرفة يصل بين الله والإنسان مباشرة بطريق المشاهدة الباطنية، وألغوا كل وساطة بينهما حتى وساطة الوحي والنبوة، وخرجوا عن فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد التي يأخذ بها الإسلام الرسمي. وقاد هذا الخروج بالضرورة إلى الخروج على الشريعة وإلغائها كوسيط بين الله والإنسان. وكان رفض الشريعة هو الوجه الفلسفي لعمليتهم. أما الهدف فهو هدم الجدار الفاصل بين الله والإنسان، ليهدموا في الواقع الجدار الفاصل بين الإنسان، والإنسان، أي رفض النظام الاجتماعي ذاته.

ومن الطبيعي أن تنعكس الظاهرات الاجتماعية والسياسية والفكرية في طرق التفكير الفلسفي - والفلسفة الصوفية بخاصة - وفي الأشكال المعارضة منها بالأخص، انعكاسات تحمل في أشكالها ومحتوياتها صور اليأس من تغيير الواقع المشحون بأنواع الشقاء المادي للكثرة الغالبة من ناس المجتمع. هذا اليأس لم يستطع أن يجد طريقه للتحول إلى فكر ثوري إيجابي، فتحول إلى ثورية سلبية عدمية ترفض هذا العالم المادي، بل انتهت في بعض أشكالها إلى رفض هذا العالم أساساً، والتعلق بوجود متافيزيقي، كانت له أمام الفكر الفلسفي والصوفي والإسلامي نماذج

متنوعة من تراث الفلسفات العالمية السابقة. فشاقته هذه النماذج. وأخذ يعالجها ويستمد منها صور نظام سماوي يجد فيه البائسون ما فقدوه من نظامهم الاجتماعي الأرضي. ولكن تصوراتهم لهذا النظام الغيبي كانت تتقيد بالضرورة بما هم محكمون به تاريخيًا من علاقة بالإسلام وبمفاهيمه الكونية كل ذلك طلبًا للخلاص، الذي هو في الأساس صدىٰ لأشواق الجماهير المسحوقة إلىٰ التخلص من أنواع الظلم الاجتماعي التي تعانيها منذ بدأ تاريخ المجتمعات الطبقية.

وانتهت الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي إلىٰ مفهوم وحدة الوجود. وكان ذلك المفهوم حلا لمشكلة التناقض الذي أوقع الصوفية في مأزق يضعهم خارج الإسلام وخارج التجربة الصوفية نفسها. فالإصرار علىٰ جمع النقيضين ـ الوحدة المطلقة للذات الإلهية والاتصال الصوفي بالذات الإلهية في وقت واحد، هو الإصرار الذي حطم نفسه علىٰ صخرة المحال، فلا هو أبقىٰ علىٰ التوحيد ولا انتفع بثورية الخروج علىٰ أيدولوجية التوحيد. فصاغ ابن عربي مفهوم التوحيد بشكل نظرية عن وحدة الوجود ليقول (إنه لا وجود حقيقيًا سوىٰ وجود واحد)(١).

وينتهي الدكتور مروة في بحثه إلىٰ أن **الفكر الصوفي يحمل وحدة في تاريخ الصراع الاجتماعي داخل المجتمع العربي ـ الإسلامي علامة الانتفاض والتمرد على الأيدولوجية الرسمية اللاهوتية**. وهكذا واجه بعض أعلام الصوفية السلطة القائمة، وكان مصيرهم القتل لموقفهم ذاك. فذبح من ذبح وأعدم الحلاج وقتل السهروردي وخلافهما(٢).

وفي القرنين السابع والثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلادي) واجه العالم الإسلامي التتار من الشرق والصليبين من الغرب وصراعات الحكام داخل البلاد العربية. فانبرىٰ ابن تيمية للدفاع عن الهوية الإسلامية بالعودة إلىٰ

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص٣٢١.

السلفية[١]. وكانت سلفيته المتزمتة تمسكًا بمعيار ثابت في مواجهة هذه الغزوات والتشققات[٢]. وبدأت المواجهة بين الفكر الصوفي والتيار السلفي السني. ويذهب حسين أحمد أمين إلى أن الطور الخلاق من الصوفية قد ولي إلى الأبد، وأن الحركة بدأت تأخذ طريق التدهور السريع، وتتخذ سمة التهريج والدجل[٣].

وبدا الجو منذراً بالتوتر والانفجار بين الفكر الصوفي والسني. فبرز الاتجاه للتوفيق والتلاقح بينهما. وقد أدى هذا التوفيق إلى تجريد الصوفية من سلاحها في صراعها مع الأنظمة السياسية الإسلامية المرتكزة على الشريعة. فكان **الإمام الغزالي** أبرز مفكر عبر عن هذا الاتجاه، إذ استطاع أن «يوفق بين الشريعة والحقيقة» فمزج بين التصوف وتعاليم الشريعة، جاعلاً الأخيرة الأساس. ونالت الصوفية بفضل جهوده «الحظوة والقبول لدى معظم الحكام وجماهير الناس» ولقيت كتبه رواجًا واسعًا، أشهرها «إحياء علوم الدين» ووجدت الصوفية في شكلها الجديد مجالاً للانتشار فقد هرب الناس من واقعهم المصطرع والذي تفشت فيه أساليب القهر والبؤس، إلى كنفها، وانطمس فكرها الثوري وغلب عليها طابع الهروب والقشور والخرافة. وأصبحت الصوفية بهذا الموقف، «وبالطرق الصوفية» التي انتهت إليها، أصبحت قوة كبرى في نشر تعاليم الإسلام. فقد حملت الناس على الانصراف من هموم يومهم والتعلق بخيط أمل آتى. كما تحول منحى الزهد فيها إلى نوع من الفدائية التبشيرية التي ارتادت أطراف العالم الإسلامي، ابتعاداً عن مراكز السلطة والقهر، وارتياداً للمغامرة بحثًا عن عيش أفضل، دون أن تجد عناء بين قوم محصولهم الديني محدود أو معدوم تمامًا. ولعل هذا ما قصده بروفسير يوسف فضل عند قوله أن الطرق الصوفية أصبحت قوة كبرى في نشر تعليم الإسلام، وإنها عند ما بلغت

(١) عبدالرحمن الشرقاوي، ابن تيمية: الفقيه المعذب (القاهرة، ١٩٨٣).

(٢) محمود أمين العالم، «الغزو الثقافي والتخطيط المستقبلي للثقافية العربية»، اليسار العربي، (العدد ٥٤، مايو ١٩٨٣) ص ٣٤.

(٣) حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين إلي مقتضى السلوك في القرن العشرين (القاهرة، ١٩٨٣) ص ٧٨.

مملكة الفونج وجدت التربة صالحة والجو مهيئا فكتبت لها الغلبة(١). ولكنه وقف دون تبيان تلك الصلاحية ومدىٰ ذلك التهيؤ. كما وقف بحث الدكتور جون فول عن الطريقة الختمية دون تفسير العلاقة بين انتشار الختمية والمجتمع السوداني في القرن التاسع عشر، وإنما رآها كجزء من حركته بعث اجتاحت العالم الإسلامي في ذلك القرن(٢).

وقد سعت بعض الدراسات الحديثة لتفسير انتشار التصوف في السودان منذ القرن السادس عشر. فمن يرىٰ أن الانتشار الواسع للصوفية في السودان يعود إلىٰ أن «الوتر الإفريقي في العقلية السودانية يستجيب للصوفية بأذكارها، وأناشيدها وجوها المسحور». ولأنها انفردت بالمسرح لفترة، وعندما برزت مناهج دينية أخرىٰ لم يبد الناس لهاحماسة «لأن مناهلها بعيدة المنال، محفوفة بالخطر وتستلزم الهجرة الطويلة ـ مسافة وزمانًا ـ إلىٰ معاهد الأزهر والقيروان. وثانيها لأنها تستلزم جهدًا أكبر في الدرس والتحصيل» أما الصوفية فلا تحتاج أكثر من الإخلاص وتنقية النفس وانتظار الفيض. كما كانت حلاً لتناقضات الصوفي الذي يجمع بين الزهد والدنيا فيفسر ذلك بأنه من أمر الباطن(٣).

ويذهب فريق من الباحثين إلى تحليل التركيب الاجتماعي للمجتمع ليقفوا علىٰ العلاقة بين المنهج الصوفي وذلك المجتمع. فالظروف المادية التي قامت في بلاد السودان الشرقي منذ بداية النشاط الاقتصادي للعرب كانت عاملاً هيأ الناس لقبول الإسلام. كما أن هناك عوامل استراتيجية وتجارية. فتحطيم مملكة سوبا أزاح آخر معقل مسيحي. وتزايد النشاط التجاري كان يحتاج إلىٰ قوانين ونظم وقيم تساعده علىٰ تأسيس مملكة النشاط التجاري، ووجد حاجته في تعاليم الإسلام(٤).

---

(١) يوسف فضل حسن (تحقيق) كتاب الطبقات (الخرطوم، ١٩٨٠م) ثانية، ص ٨-٩.

(٢) John Obetr Vole, A History of The Khatmiyya Tariga

(٣) محمد المكي إبراهيم، الفكر السوداني: أصوله وتطوره (الخرطوم ١٩٧٦م) ص ٩-١٠.

(٤) جون فول، الختمية.

ثم أخذت الصوفية تنتشر في البلاد . فطلائع الصوفية الذين قدموا إلى السودان سعوا إلى نشر وتعميق مبادئ العقيدة الإسلامية بطريقة مبسطة أساسها إلزام المريدين اتباع منهج خلقي وتعبدي خاص مع المداومة على قراءة أذكار وأوراد معلومة. وكانت درجة نجاحهم تعتمد على علمهم وخلقهم وزهدهم وكراماتهم، وعلى اعتقاد الناس بأن مخالفة الولي قد تعود عليهم وعلى أطفالهم باللعنة والضرر، وأن الصوفية خير واسطة بين العبد وربه. فصار لهم سلطانًا على النفوس(١). واستغل المتصوفة، وكان أغلبهم من غير العلماء قربهم من النفوس في نشر تعاليمهم، ولكن دون تمحيص أو مراقبة دقيقة لما علق بتعاليم الصوفية من شعوذة وخرافة(٢) .

ووجدت الصوفية احترامًا خاصًا من الفئات الحاكمة . فاستغلوا هذا المدخل للقيام بمتطلبات وظيفتهم التي تجمع بين الإرشاد الديني والهداية الروحية وعلاج المرضى، بالإضافة إلى الإنفاق على المحتاجين والفارين من بطش الحكام. فانخرط معظم الناس في الطرق الصوفية، وقل أن نجد من لم يتأثر بها في حياته العامة(٣). والتفت المريدون حول رجال الصوفية يضفون عليهم الكرامات وخوارق العادات، واعتقدوا أن لهم قدرات فوق طاقة البشر، مثل إحياء الموتى والطيران في الهواء وعلاج المرضى. وكان دليل الكرامة أقوى من أي نص صريح لايجد قبولاً لدى العامة(٤). وكان عمق إيمان الناس بالشيخ ينعكس في المبالغة بكراماته. ولعل انتشار الكرامات مرده إلى سنوات القهر الطويلة التي مرت بها الأمة العربية ـ الإسلامية مما استنذف طاقتها وجردها من وسائل الصراع ودفعها إلى اللجوء إلى ما هو خارج عن مجال رؤيتها وقدرتها وتحكمها(٥).

(١) حسين أحمد أمين، دليل، ص ٧٩.
(٢) يوسف فضل، الطبقات، ص ٩ ـ ١٠.
(٣) المصدر السابق، ص ١٢.
(٤) المصدر السابق، ص ١٢.
(٥) إبراهيم بدران وسلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية: الخرافة (بيروت ١٩٧٩) ص ٤٩.

فالتصوف الذي انتشر في البلاد كان يهتم بالنواحي العلمية دون النظرية، ولم يعكس جوانب أخرىٰ من الثقافة الإسلامية. فكان كلما تلقاه السودان لم يكن أكثر من قشور وتسميات. فرغم انتشار الصوفية الواسع لم يظهر طوال عهد الفونج صوفي واحد يتفهم روح التصوف الأصلية ويقرأ كتبه الأساسية ويعمل وفق فلسفته، واستعاضوا عن ذلك بمظاهر تقليدية وسطحية للحب(١). فلم تشهد البلاد مولد نظريات أو فلسفة صوفية. فكان إسهام السودانيين في التراث الإسلامي ضئيلاً وتعوزه الأصالة فاستندت مملكة الفونج إلىٰ موروث فكري ضئيل، تعيش علىٰ تداول حفنة من كتب المذهب المالكي أهمها (مختصر الخليل والرسالة) للقيرواني(٢).

فانتشار الإسلام في السودان ارتبط بالصوفية التي أقامت المسايد والخلاوي وارتبط بكرامات الأولياء، وبشخصية الصوفي نفسه وثقله بين الناس، وبارتباط الصوفي بالفئات الحاكمة. فالمناخ الديني يطغي عليه التصوف مع مزيج ضيئل من علوم الشريعة التي وصلت البلاد عبر قنوات محدودة. فكان اعتقاد الناس في الصوفي أعمق من إيمانهم بالفقيه. وكتاب «طبقات ود ضيف الله» يصور هذا الجو ويعكس وقوف الرأي العام بجانب الصوفي ضد الفقيه في أي صراع بينهما.

وقد تشكلت الصوفية في مجموعة من الطرق انتشرت في البلاد، وكانت لكل منها مشاكلها وأزمتها في القرن التاسع عشر. **ويمكن رسم خريطتها على النحو التالي:**

١ـ **الطريقة الشاذلية:** وقد دخلت البلاد في وقت مبكر ربما قبل قيام مملكة الفونج ولكن الأرجح أنها دخلت بعد ذلك علي يد عبد الله الشريف الفاسي تلميذ

---

(١) محمد المكي إبراهيم، ص ١٠.

(٢) يوسف فضل، الطبقات، ص ٥ ـ٧، ١٤.

الشيخ أحمد بن الناصر الشاذلي. وتفرعت أثر دخولها إلىٰ فروع كان بعضها ينتمي إلىٰ عبد الله الشريف، والآخر إلىٰ أبو دنانة، وأبو جريدة، الشيخ خوجلي والفقيه حمد المجذوب[١]. وقد سلك الشيخ حمد المجذوب الطريقة في الحجاز، ونشرها أحفاده في الدامر وبين البجا، وربط الطريقة بعناصر المزارعين والرعاة في الشرق. وقد حد انتشار الطريقة الختمية في تلك المنطقة من نفوذ المجاذيب بالذات في المدن، حيث وجدت الختمية قبولاً لدىٰ الفئات التجارية الجديدة. فنشب بين الطريقتين صراع ومنافسة، وعند ظهور المهدي كان الشيخ الطاهر المجذوب قد أسس نفسه شيخاً للطريقة في منطقة البجا[٢]. هكذا نجد أن الشاذلية تفتت إلىٰ عدة فروع، وأن المجاذيب هم أقواها، ولكنهم حصروا نشاطهم وسط فئات اجتماعية معينة، وواجهو منافسة من الختمية، فلم يكونوا قادرين بمفردهم علىٰ احتواء حركة المجتمع السوداني.

٢- **الطريقة القادرية**: دخلت البلاد علىٰ يد تاج الدين الهادي البغدادي (١٥٧٧م)، وحظيت بانتشار كبير. وحول مشايخها وأسرهم وتلاميذهم أخذت تنمو حتىٰ صار معظم أهل البلاد في وقت من الأوقات من مريديها. وكانت أواسط السودان مركز ثقلها وبعد وفاة البهاري نشب صراع حول الخلافة، وزادت حدته بعد وفاة الشيخ إدريس بن محمد الأرباب. ونتج عنه ظهور شعب جديدة للطريقة مما أضعف وحدتها وقلل من فرص تمركزها. وانتهت إلىٰ ما انتهت إليه سابقتها.

٣- **الطريقة السمانية**: انتشرت علىٰ يد الشيخ أحمد الطيب البشير الجموعي (١٧٩٣ - ١٨٥٣م)، الذي أخذها عن الشيخ محمد بن عبدالكريم السمان في المدينة. وكان الشيخ أحمد الطيب الصوفي الوحيد الذي كتب في فلسفة التصوف،

---

(١) حسن محمد الفاتح قريب الله، التصوف في السودان «إلىٰ نهاية عهد الفونج» (رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، ١٩٦٥).

(٢) راجع مقالات عوض السيد الكوسني في (مجلة الدراسات السودانية) العدد العشرون، السنة السادسة أكتوبر ١٨٨٣ ص ٢٢ وما بعدها.

رغم ما يغلب على كتاباته من استشهاد واقتباس بحيث تبدو أشبه بالمختارات[1].
وأصبح حفيده الشيخ محمد شريف نور الدائم (المتوفى ١٩٠٨م) زعيمًا للطريقة وأستاذًا لمحمد أحمد قبل إعلان المهدية. وكان للرجل علاقة وطيدة مع الحكم التركي. ولم يكن للسمانية أيضًا مركز موحد. فقد كان ينافس محمد شريف في الزعامة الشيخ القرشي ود الزين (المتوفي ١٨٨٠م) في طيبة. وقد أخذ الطريقة رأسًا من الشيخ أحمد الطيب.

٤ـ **الطريقة الختمية** : أدخلها السيد محمد عثمان الميرغني من علماء مكة (١٨١٥ـ ١٨١٩م). وكان أحد تلاميذ السيد أحمد بن إدريس الذين بعث بهم إلى البلاد الإسلامية. وتزوج محمد عثمان في بارا وأنجب ابنه السيد الحسن الذي جاء السودان عندما غدا شابًا، وعلى يده تم سودنة الطريقة الختمية، كما وضع لها أسسها ونظمها. ووجدت الطريقة استجابة رائعة بين الفئة التجارية في المدن لسهولة إجراءاتها وتنظيمها المركزي كما احتضنتها قبائل الشرق الذين آمنوا بالإسلام على يدها. وقد ساعدت شخصية الحسن الجذابة في توسيع نفوذها. ولكن ارتباط الطريقة بالحكم التركي حد من نفوذها في لحظات النهوض المعادي لذلك النظام.

هذه أهم الطرق الصوفية. لم يكن أي منها مؤهلاً لتنظيم كل البلاد في سلكه.

وعندما جاء الحكم التركي جاء معه علماء الشريعة الذين كانوا أدآته في إقامة الإسلام في البلاد. فأنشأ المحاكم الشريعة، وأصبح العلماء جزءاً من النظام، مبتعدين عن حياة الناس اليومية، وعن الدور الذي كان يلعبه الصوفي في تقويم أمور الناس ومد العون لهم. وأنكر الحكم الجديد على الطرق الصوفية الاستقلال النسبي الذي كانت تتمتع به في الماضي. فقد كان الحكم الجديد يسعي لإقامة نظام مركزي تخضع له كل المؤسسات دون أي اعتبارات خاصة. فانزوى رجال الصوفية عن

(١) محمد المكي إبراهيم، ص ١٠.

مسرح الحياة السياسية وما عادوا يفدون على بلاط الحكام كما كانوا يفعلون على أيام الفونج الغابرة[١].

هكذا كان المناخ الديني في البلاد في النصف الأول من القرن التاسع عشر. نفوذ روحي يمتد عميقًا في حياة الناس، ويأسر لُبّهم بكراماته وارتباطه بحياتهم، وطرق صوفية ذات نفوذ ومنابر متعددة، بعضهات يتضائل نفوذه وبعضها ينحرف مع تيار الحكم الجديد ونظام إداري يفرض عليها ظلاً كثيفاً من المركزية والبطش والدين الرسمي. فالصوفية من جانب بقيت مصدر إلهام ولكن كان لها قصورها الذي قعد بها عن تلبية حاجات العصر. **فهل في التراث ما هو أكثر استجابة لتلك الحاجات؟**

(ج) المهدي المنتظر

احتلت فكرة المهدي المنتظر حيزاً واسعًا في التراث الإسلامي. والفكرة أساسًا شيعية، ولكنها انتشرت على امتداد التاريخ الإسلامي. ويبدو أنها حملت منذ نشأتها نواة عنصر مستقل نسبيًا، جعل منها قضية حية لا تزول بزوال الظروف التي خلقتها، ولا تنقضي مهمتها بانقضاء المرحلة التاريخية التي استدعت ظهورها. فتغلغت الفكرة في التراث الصوفي حتى غدت الصوفية ـ على حد تعبير ابن خلدون ـ مشبعة بالنظريات الشيعية التي دخلت عميقًا في أفكارهم الدينية. وهناك علاقة بين الشيعة والصوفية في الجوهر والتاريخ[٢]. فكلا الفكرتين ينطلق من رؤية باطنية. وكما نجد الإمام لدى الشيعة نجد القطب أو غوث الزمن لدى الصوفية. على أن الإمام يختلف عن القطب في أن له سلطات دنيوية، فهو الذي يحمل أمانة العقيدة والشريعة بعد النبي ﷺ. فوجدت الإمامية والمهدية طريقهما إلى الصوفية التي كانت تتطلع ساعية لتغيير واقع الحال، وحاجتها إلى بروز سلطة دنيوية بجانب القوة

(١) عبد الله علي إبراهيم، الصراع بين المهدي والعلماء (الخرطوم ١٩٦٨) ص ١ ـ ١١.
(٢) محمد سعيد القدال، المهدية والحبشة، (جامعة الخرطوم ١٩٧٣) ص ٧٢ ـ ٧٩.

الروحية . فغدت فكرة المهدي المنتظر بالنسبة للصوفية ذراعًا دنيويًا ترفع به راية العدالة الاجتماعية . كما أن الفكرة فيها الأمل الآتي والإنقاذ، تمامًا كما في الصوفية . ولكن الأمل الذي تسعي الدعوة المهدية إلي تحقيقه يمكن إقامته في هذه الدنيا بالعمل .

ووجدت فكرة المهدي المنتظر في التفاوت الذي طرأ على المجتمع الإسلامي وبروز التناقضات الاجتماعية، تربة خصبة نمت فيها . ويربط بندلي جوزي بين انتعاش الفكرة وتطور المجتمعات الإسلامية نحو النشاط السلعي النقدي وظهور التفاوت الاجتماعي[١] . وانتعشت الفكرة أيضًا عند ما غدا نظام الحكم في الدولة الإسلامية حكمًا استبداديًا مبنيًا على الغلبة والسلكة، عندها لا يبقى إمام الرعية من وسيلة للتعبير عن شعورها إلا باللجوء إلى لغة الدين . فكلما تفاقمت الأحوال في جهة من جهات العالم الإسلامي قامت حركة دينية تهدف إلى الإصلاح، وربما تطورت في بعض الأحوال إلى حركة ثورية تنادي بشعارات المهدوية . وقد برز هذا الاتجاه عند المهدي بن تومرت وعند محمد أحمد المهدي .

وتنتعش فكرة المهدي المنتظر أيضًا عندما يكون المجتمع في حاجة إلى حركة تلم أشتاته المتنافرة، فتبرز فكرة المهدي كأوسع إطار وأشمل إطار . ففي المغرب وجدت الفكرة المناخ الديني والسياسي الذي تتلائم مع البيئة المغربية التي تعيش بين الصحراء والأراضي الخصبة، والجمع بين المستقرين والرحل، وبين الأغنياء والفقراء، وبين أقاليم الشمال والجنوب . فالفكرة تنمو في الفترة التي يطغى فيها اتجاه الوحدة والأمة والدولة على القبيلة، مما يفتح الباب على مصراعية لمشاريع ومطامح كبيرة . فدعوة المهدي المنتظر في نهاية الأمر تطمح للاستيلاء على السلطة السياسية[٢] .

---

(١) بندلي صليبيا جوزي، دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي عند العرب (بيروت ١٩٧٧) ص ٥٤ .

(٢) محمد زنيبر «الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت»، دراسات في تاريخ المهدية (الخرطوم ١٩٨٢) ص ٢٠-٣٩ .

لقد وجدت فكرة المهدي المنتظر طريقها إلى كل تيارات الفكر الإسلامي الكبرى. فهي لدى الصوفية كما أسلفنا، كما أنها انتشرت بين أهل السنة. ولكنها عند الصوفية اتخذت طابعًا محددًا، وانتهت عند محيي الدين بن عربي إلى مؤسسة لها شروطها ومهامها. فللمهدي صفاته المعلومة وخصائصه المبينة، ومكان ظهوره محدد، وبرنامجه بين. حتى أدق التفاصيل عن شكله أصبحت متداولة. والمهدي يخرج للدنيا وقد امتلأت جوراً وظلمًا فيملأها عدلاً، يقسم المال بالسوية، ويحمي الضعيف، ويعين على مصائب الدهر، ويعز الإسلام ويضع الجزية. وهذا هو برنامج المهدي لدى الصوفية، يرسم معالم عريضة لمجتمع العدل(١).

ولم يقتصر انتشار الفكرة على البلاد العربية ـ الإسلامية، بل امتدت حتى غرب أفريقيا الإسلامية وذاع أمرها هناك في مطلع القرن التاسع عشر مواكبًا لحركة الشيخ عثمان بن فودي، حتى ظن بعض أتباعه أنه المهدي المنتظر. ولعل هذا ما يفسر القبول الفوري والحماسة من قبل حياتو بن سعيد لدعوة المهدية. وأخذت الفكرة تتسرب هناك إلى بلاد السودان الأوسط يحملها الحجيج في قوافلهم وتسير مع قوافل التجارة. ولم تقتصر فكرة المهدي المنتظر على البلاد الإسلامية وحدها فيذهب هتشكن إلى أن فكرة المهدي أو المنقذ قد تداخل أمرها بين التراث الإسلامي والمسيحي. فالفكرة لها مظاهرها في العالم المسيحي. الذي يعكس واقع ذلك المجتمع(٢).

لم يأخذ محمد أحمد فكرة المهدي المنتظر من بطون الكتب. ولا عثر عليها في مؤلفات ابن عربي. فالفكرة مستقرة هناك منذ قرون، ولكن أفرزتها ظروف المجتمع في ظل الحكم الأجنبي ونمو النشاط التجاري. فهي نتاج لجهد مجتمع كان يسعى بين أروقة التراث باحثًا عن أيديولوجية تلم شتاته وتوحد كيانه. وكانت فكرة المهدي

---

(١) مروة (٢) ص ٣٢٠ـ٣٤٦.

(٢) راجع: مقالات محمد أحمد الحاج وهوتشكن في:

تمثل الخروج من واقع الظلم في إطار عريض وتحت مظلة وارفة شكلت «أساسًا جديدًا للتماسك، يتخطى كل الروابط المحدودة، القبلية، الإقليمية، العرقية، واللغوية» فراجت الفكرة قبل محمد أحمد. فقد كان السيد محمد عثمان الميرغني (الختم) يشير كثيراً إلى المهدي المنتظر. وهو يضع المهدي بعد الرسول ﷺ. ثم يليه الختم. «وبهذا يكون المراغنة قد شاركوا في نشر وفكرة المهدية في السودان وإذاعتها بين الناس» ويذكر محمد أحمد فيما بعد أن السيد الحسن الميرغني أشار مراراً وتكراراً إلى المهدي وصفاته ومكان ظهوره(١).

وراجت الفكرة كثيراً في غرب السودان. فقد روى بابو نمر الناظر السابق لقبيلة المسيرية عن جده على الجلة الذي أصبح فيما بعد من قادة الدعوة المهدية، أن رجلاً جاءهم من الغرب واتصل بهم قبل محمد أحمد بسنوات. وكان ذلك الرجل يخرج إلى العراء ويأخذ في استنشاق الهواء. وعند سؤاله قال أنه يستنشق رائحة المهدي القادم(٢)، وتحدث يوسف ميخائيل في مذكراته عن رواج الفكرة في كردفان وفي الأبيض بالذات حتى كان يتداولها الأطفال في ألعابهم.

وظهر على أيام المهدي من أدعاها، فهناك على سبيل المثال فخر الدين حسن معلاوي الذي قال بأنه المهدي المنتظر (١٨٨٤م)، وكاتبه محمد أحمد المهدي في هذا الشأن، راجيًا هدايته(٣). وظهر بعد وفاة المهدي من رفع لواءها. وأبرز مثلين هما أبو جميزة في الغرب ومحمد آدم البرقاوي في منطقة القلابات(٤). فالفكرة لم تكن خاطرًا أكاديميًا قال به محمد أحمد، ولا بدعة ابتدعها. لقد راجت الفكرة في سودان

---

(١) محمد إبراهيم أبو سليم «مخطوط تاريخ مؤسس الختمية» مجلة الدراسات السودانية (المجلد الأول العدد الأول، يوليو ١٩٦٨) ص ٣٦ ـ ٤٤.

(٢) هذه المعلومات أدلي بها الناظر بابو نمر للأستاذ الطيب محمد الطيب في مقابلة إذاعية بثتها محطة أم درمان في أبريل ١٩٨٢.

(٣) منشورات، ص ٧٦ ـ ٧٩.

(٤) موسى المبارك الحسن، تاريخ دارفور السياسي (جامعة الخرطوم بدون تاريخ) ص ١٤٧ ـ ١٦١.

القرن التاسع عشر، ووجدت تجاوبًا من المحرومين والطامحين للخروج من الظلم والقهر. وكانت عنصراً موحداً لأشتات القبائل والفئات الاجتماعية الأخرى التي وجدت في ظل النشاط التجاري واقعًا جديداً تريد أن ترعاه. فظروف السودان الموضوعية في القرن التاسع عشر، ومنطق التاريخ كانا يقولان بالفكرة ويفرضان وجودها.

وقد تختفي العلاقة بين الفكرة والواقع الاقتصادي - ويظهر. كما يقول انجلز - أيدولوجية أرقى وأكثر بعد عن القاعدة المادية - الاقتصادية، وتتخذ شكل الفلسفة أو الدين. وتضطرب الصلة بين الأفكار وشروط وجودها المادي، وتصبح أكثر فأكثر مستورة بحلقات الوصل، ولكن الصلة تظل مع ذلك موجودة[١].

فالتراث الديني الذي كان سائداً في السودان كان ينحدر من الصوفية وثقلها التاريخي، ومن الطرق الصوفية التي انتهت إلى أهل السودان بحضراتها وكراماتها وصلاحها وزهدها، ومن فكرة المهدي المنتظر التي اكتسبت بعداً شعبيًا بانتقالها إلى التراث الصوفي. وأن ذلك التراث أخذ يتبلور في ذاك المنعطف التاريخي ليعبر عن واقع الحياة الاقتصادي - الاجتماعي.

---

(١) فروديك انجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (موسكو ١٩٧٢) ص ٧٠.



الفصـل الثانـي

من الصبا إلى التصوف

الفصل الثاني

من الصبا إلى التصوف

ومشىٰ في الصبا قسيم المحيا	هيئت نفسه لكبرىٰ الأمور
واغتدىٰ زاهد الشباب وصوفي	بنىٰ قومه ومصباح نور
سالكًا في الحياة نهج طريق	«طيبي» معبد ميسور

١ـ محمد أحمد في صباه:

ولد محمد أحمد بن عبد الله في جزيرة لبب بدنقلا في الأسبوع الثاني من شهر أغسطس ١٨٤٤م (رجب ١٢٦٠هـ)[١]. وتتكون الأسرة من أربع أبناء هم، محمد، ومحمد أحمد، وحامد، وعبد الله، وبنت اسمها زينب. وتنتمي الأسرة إلىٰ قبيلة الدناقلة ويعرفون بنيها بالأشراف إذ ينتمي نسبهم إلىٰ الرسول ﷺ. وهذا النسب الشريف كان معروفًا عن الأسرة قبل أن يظهر محمد أحمد ويعلن مهديته ويجعل انتسابه إلىٰ الرسول إحدىٰ علاماته. إن الانتساب إلىٰ النسب الشريف أمر معروف في السودان، وتقول به بعض العوائل. فالشريف أحمد ود طه في الجزيرة والسادة المراغنة يقولون بانتمائهم الشريف. فليس غريبًا أن تقول به أسرة محمد أحمد. ولكن بعد إعلان المهدية أصبح هذا الانتساب يجد عناية خاصة وتأكيداً، وبرزت شجرة النسب التي تحمل الأسرة إلىٰ فاطمة الزهراء[٢].

والأسرة التي ولد فيها محمد أحمد اشتهرت بتفوقها في صناعة المراكب.

---

(١) هناك عدة روايات عن تاريخ ميلاد محمد أحمد وهي تضعه بين (١٨٤٠ـ١٨٤٧م). ولكن الأستاذ الشاطر بصيلي عبدالجليل سأل السيد عبدالرحمن المهدي عن تاريخ ميلاد والده فقال: إنه في (١٨٤٤م) وهو التاريخ الذي أخذنا به. الشاطر بصيلي عبدالجليل، معالم تاريخ وادي النيل من القرن العاشر إلىٰ القرن التاسع عشر، (القاهرة، ١٩٥٦م) ص ١٩٦.

(٢) الكردفاني، ص ٧٤ حيث أورد شجرة النسب الكاملة.

ووجدت صناعتهم سمعة عريضة لإتقانهم لها. وقد وجدت صناعة المراكب والسواقي دفعة قوية بعد الغزو التركي - المصري، فقد اهتم الحكم الجديد بتعمير السواقي وتشجيع الملاحة في النيل. فأرسل محمد علي عدداً من الفنيين من مصر ليوسعوا مجال العمل في هذه المهن، خاصة صناعة المراكب، ولأهمية النقل في استغلال الموارد الزراعية وتصديرها. فتوسعت صناعة المراكب توسعًا ملحوظًا، أما صناعة السواقي فلم تتطور وتتوسع كثيراً نسبة للضرائب العالية التي كانت تجبى من التوسع فيها.

ولما تطورت تجارة النيل الأبيض بعد ضم المديريات الجنوبية عند منتصف القرن انتشر مدار العمل في صناعة المراكب، وظهرت «المناجر» في أطراف الخرطوم، وكان منها منجر المقرن المشهور. وخرجت طوائف النجارين تبحث عن الأشجار(١). ويتحدث الدكتور أبو سليم في كتابه «تاريخ الخرطوم» عن هذه الصناعة قائلاً «وأقام الأتراك مراكز لبناء السفن من خشب السنط في الكاملين وبربر وود الشافعي وسنار ودنقلا، واستجلبوا لذلك العمال المهرة من مصر، وأدخلوا طرازاً جديداً من المراكب لم يكن للأهالي به عهد، وبفضل اهتمامهم بالنقل النهري ونمو التجارة النهرية اتسعت صناعة المراكب وعادت للأهالي بالربح الوفير. فوفد الصناع إلى أواسط السودان حيث يكثر السنط ويشتد الإقبال على المراكب. وكان من بين هؤلاء عبدالله بن فحل والد الإمام المهدي»(٢).

فأسرة محمد أحمد كانت مرتبطة بصناعة يدوية متطورة وفي حالة نمو مطرد، ولم تكن مرتبطة بالزراعة مثلها مثل غالبية الأسر في تلك المنطقة. والعمل الحرفي المتطور يمثل مرحلة متقدمة من النشاط الإنساني. وتساعد الحرفة على استقلالية الحركة وعلى الترحال، بخلاف الزراعة التي تبقي على صاحبها مرتبطًا بالأرض فإن خرج عليها وجد نفسه إما بلا عمل أو عاملاً أجيراً في أرض الغير. وحرفة النجارة من

(١) محمد إبراهيم أبو سليم، الساقية (الخرطوم، ١٩٨٠م) ص ١٤١.

(٢) محمد إبراهيم أبو سليم، تاريخ الخرطوم (بيروت، ١٩٧٩م) ص ٣٥.

الحرف التي تساعد كثيراً على ترتيب الذهن، إذ على النجار أن يكون دقيقًا في مقاييسه، وأن يكون على دراية ببعض من علم الرياضيات حتى يكون قطعه للأخشاب سليمًا ويخرج بعمل متقن. وبالنسبة لصناعة المراكب فإنها تحتاج للمزيد من الدقة حتى تطفو المراكب على الماء إذ أي خلل في هذا الأمر قد يؤدي إلى كارثة الغرق.

فالأسرة كانت مرتبطة بحرفة برعت فيها. ولم تكن تلك الممارسة وذلك النشاط بلا أثر على مستقبل الأسرة وتكوينها. ففي مجتمع السودان ذاك، المليء بالهروب من الظلم والبطش، وجد أصحاب الحرف اليدوية استقراراً نسبيًا في تجوالهم في آفاق البلاد، على العكس من الزراع الذين كان خروجهم يؤدي إلى انقطاعهم عن الأرض مصدر رزقهم، وإلى انتقالهم إلى دوامة البحث عن مصدر رزق جديد في ظروف معيشية أقل.

وقد وجد عمل أسرة محمد أحمد في صناعة المراكب معالجة عابرة من الكتاب الذين تناولوا جانبًا من سيرته، ذلك لأن نشأة الرجل وحياته وتكوينه الأول لم تكن تشكل أمراً هامًا في تطور وعيه الاجتماعي. فحياة محمد أحمد تبدأ عندهم بإعلان المهدية في (١٨٨١م) وهو محط اهتمامهم. فأهمل أمر حياته الأولى إلا ما كان له ارتباط مباشر بأمر المهدية. وأحيانًا كانت يد التاريخ تلوي ليتم القفز إلى استنتاجات تنسجم مع دعوة المهدية التي ظهرت لاحقًا في حياته. فمن يرى أن حياة محمد أحمد الأولى كانت تنقلاً «في طلب العلم والتصوف حتى يعد نفسه لانتزاع السلطة من ولاة الخرطوم باسم الدين»[1]. فكأنه أحس بأمر المهدية في صباه الباكر، قبل أن تنضج شخصيته وأفكاره ووعيه، فهو أداة في يد القدر يعدها لذلك الأمر منذ الحداثة. لهذا أطلنا الوقفة عند حرفة أهله، عل فيها ما يفسر بعضًا من جوانب حياته مستقبلاً. فلعل نشأته في أسرة لها حرفة جعله أكثر استقلالاً في تفكيره من أولئك الذين شبوا في بيئة تحترف الزراعة، حيث الحياة تتصف بالرتابة والبطء وذات طابع محافظ. ولعله بتلك النشأة كان أكثر استعداداً لتقبل الأفكار الجديدة أو التفاعل معها

---

(١) عبد الله الطيب، الاتجاهات الحديثة في النثر العربي في السودان (القاهرة، ١٩٥٦م).

والتأثر بها. كما أن صناعة المراكب وفرت لأسرته ظروفًا أفضل للاستقرار والحياة المتيسرة. ويبدو أن تلك الحرفة قد دفعت الأسرة إلى مناطق ازدهارها حول الخرطوم، فانتقلت من المجتمع الريفي إلى مجتمع المدينة، بل إلى العاصمة ذاتها حيث يصنع القرار وتحكم البلاد.

٢ ـ هجرة الأسرة من لبب إلى الخرطوم:

ما الذي أخرج الأسرة من ديارها، هل هناك أسباب دفعتها للهجرة من لبب والسعي جنوبًا؟ لقد كان الخروج من الوطن الأم بحثًا عن الرزق أمرًا مألوفًا في العهد التركي ـ المصري، ولكن لكل جماعة أسبابها الخاصة التي حددت زمن الهجرة واتجاهها. يروي علي المهدي في مذكراته أن عائلة محمد أحمد هاجرت بعد أن اتهمت بإيواء الهاربين من دنقلا فراراً من ظلم «الكاشف» ودنميري وتسخيره الناس لبناء قصره المشهور هناك. وبسبب هذا الاتهام أخذ على العائلة تعهد مالي كبير تدفعه إذا آوت أحد الهاربين. وكان خروجها أيضا هربًا من الخراج[1]. وتذهب معظم الروايات الأخرى إلى أن الأسرة اتجهت جنوبًا بحثًا عن مصدر وفير للأخشاب تحت الطلب المتزايد على المراكب. ويقال أن الأسرة كان عليها التزامًا لتشييد عدد من السفن الحكومية، فهاجرت بحثًا عن مصدر وفير للأخشاب لتفي بالتزامها. ومهما اختلفت الروايات فهي تتفق على أن الأسرة دفعت إلى الهجرة من لبب تحت وطأة ظروف متباينة، ولم تكن برغبتها الخاصة. ويبدو أن ذلك الخروج القسري قد ترك بصماته على مستقبل الأسرة، وربما على الطفل محمد أحمد. ولعل الأسرة قد رأت من موقعها الحرفي المتقدم، أن مستقبلاً أفضل ينتظرها بالقرب من موقع السلطة المركزية الجديدة. أو لعلها بحكم ذلك الموقع المتقدم كانت أكثر قدرة على اتخاذ مواقف اجتماعية متقدمة جلبت عليها بعض المتاعب.

فمتى حدثت تلك الهجرة؟ هناك اضطراب في المراجع حول تاريخها. وقد لا يكون التحديد الدقيق أمراً خطيراً بالنسبة لحياة محمد أحمد، ولكنه يعكس

(١) جهاد، ص٣.

الاضطهاد التاريخي لصباه وشبابه، لأن المراجع كانت تلهث مسرعة للوصول إلى التاريخ الذي أعلنت فيه الدعوة المهدية حيث تقف تسترد أنفاسها، وحيث يبدأ بالنسبة لها التاريخ المهم للرجل. تذهب أغلب المراجع إلى أن الهجرة حدثت عندما كان محمد أحمد طفلاً، وهو تحديد غير دقيق. ويحددها علي المهدي بين الخامسة والسابعة من عمره[١]. والتاريخ الأخير أكثر قبولاً لأنه يتفق مع الرواية التي تقول أن والده توفي بعد وصوله كرري بفترة وجيزة، وأنه ترك زوجته حبلى بابنه الأخير الذي سمي عبد الله على اسم والده المتوفى. والأرجح أن تكون سنه حوالي الخامسة، وإن كان هذا غير مؤكد. فتكون هجرة الأسرة على هذا التقدير حوالي عام ١٨٥٠م.

اتجهت الأسرة جنوبًا، وأقاموا لفترة في شندي ضيوفًا بمنزل علي ود تنير. ومنها رحلوا لقرية سيال ناير وهي قرية الفكي الريح سنهوري بالجمعيات حيث استضافهم منير محمد. ويبدو أن إقامتهم في تلك المناطق كانت لفترات وجيزة، مجرد محطات في مسيرتهم جنوبًا. **وأخيرًا** استقروا في قرية كرري شمال الخرطوم على الضفة الغربية للنيل[٢].

وكان لاستقرارهم في تلك المنطقة عدة أسباب. فالمنطقة تتمتع بوفرة في الأخشاب وهو أمر لم يقرروه نتيجة اختبارهم لمناطق أخرى، وإنما ساقتهم لها مسيرتهم جنوبًا. فحطوا عصا الترحال في تلك المناطق التي وجدوا فيها وفرة في الغابات لم يألفوها من قبل. كما أن المنطقة قريبة من الخرطوم حيث تجد صناعة المراكب رواجًا، حتى أسست الدولة مكانًا لصناعتها. فيمكننا أن نفترض أن اختيار كرري لم يكن للصدفة وحدها، وإنما هناك وعي لظروف المنطقة وما تبشر به من احتمالات لظروف معيشية أفضل.

وكان لاستقرار الأسرة في منطقة أواسط السودان (كرري ثم الخرطوم وأبا

---

(١) المصدر السابق، ص ٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣.

فيما بعد) جملة مؤثرات على مستقبلها ومستقبل محمد أحمد. فقد عاشت الأسرة في قلب المنطقة التي تأثرت كثيراً بالتحولات الجديدة التي كان يشهدها المجتمع. فالخرطوم غدت مركزاً تجارياً دائب الحركة ذائع الشهرة، حتى جرى عليها المثل «المعدوم في سوق الخرطوم»، أي أنها بها كل أنواع البضائع حتى المعدوم في المناطق الأخرى. وبلغت تجارتها نسبة عالية، إذ كانت وحدها تعادل تجارة جميع الأقاليم السودانية. وكانت مركزاً هاماً لتسيير القوافل التجارية حاملة صنوف البضائع إلى جميع مدن السودان[1]. كانت الخرطوم ومناطق الوسط المحيطة بها مركزاً لإنتاج المحصولات النقدية، وكانت تشهد بوادر التبادل السلعي ـ النقدي، وبروز فئات اجتماعية جديدة، وكانت المنطقة بوتقة تمور بالصراع والتناقضات مع الحكم التركي[2].

وشهدت الخرطوم مجيء جماعات من الجعليين والشايقية والدناقلة والنوبيين، الذين سكنوا في حي، «سلامة الباشا»، الشعبي على أطراف المدينة، وهو الحي الذي انتقلت إليه أسرة محمد أحمد فيما بعد. لقد شهدت الخرطوم اختلاطاً قبلياً فاق أي منطقة أخرى، فهي تمثل المرحلة الجنينية في تكوين الأمة. وفي هذه المنطقة التي تضعف فيها الانتماءات القبلية شب محمد أحمد. كما شهدت المدينة مجيء أعداد هائلة من الأجانب بلغوا أربعة أخماس سكانها. وكان نفوذهم التجاري والسياسي والحضاري كبيراً. وبرزت في المدينة فوارق حادة في الثراء بين الأجانب السودانيين الذين كان نصيبهم ضئيلاً لتفوق الأجانب عليهم[3]. وأدت تلك الفوارق إلى زيادة حدة التناقضات مع الحكم الأجنبي ومع الأجانب عامة.

وكانت الخرطوم مركزاً سياسياً هاماً، فهي مقر السلطة المركزية الجديدة التي تجلت ممارستها واضحة. والنظام المركزي، رغم بطشه وأساليبه القمعية، يمثل منهجاً في الحكم لا يمكن بدونه ربط أجزاء السودان المتباينة. ولعل بعض الفئات المتقدمة في

(١) أبو سليم، الخرطوم، ص ٢٠.
(٢) محمد سعيد القدال، المدينة السودانية في القرن التاسع عشر (بحث سينشر في العدد القادم من مجلة الآداب، جامعة الخرطوم).
(٣) أبو سليم، الخرطوم، ص ٤.

وعيها الاجتماعي قد أدركت أهمية المؤسسة الإدارية المركزية، كما لم يغب عنها الضعف الذي بدأ يدب في أوصالها. فقد شهدت الفترة قبل عام (١٨٥٠م) تثبيت السلطة المركزية الجديدة على يد اثنين من أقدر الحكام الأتراك هما خورشيد أغا (١٨٢٦ ـ ١٨٣٨م) وأحمد أبو ودان (١٨٣٨ ـ ١٨٤٣م). ولكن الفترة التي أعقبت وفاة محمد علي باشا (١٨٤٩م) وصعود عباس باشا (١٨٤٩ ـ ١٨٥٤م) شهدت تدهوراً في إدارة البلاد. فقد أرسل عباس مجموعة من الحكمداريين إلى السودان من النكرات، وكان يستبد لهم سريعًا حتي لا يقوىٰ نفوذهم ويتمكنوا من الحكم وقد ينفصلوا بالبلاد. فقد شهدت الفترة من (١٨٥٠ إلى ١٨٧٠م) مجيء ثلاثة عشر حكمداراً للخرطوم، وهي نفس الفترة التي عاش بعضها محمد أحمد في العاصمة. فوقف على تدهور هيبة الحكم وتدهور النظام الإداري(١).

استقرت أسرة محمد أحمد في كرري لفترة، ويبدو أن صناعة المراكب قد درت عليها دخلاً مناسبًا، فقد كانت حالتها المعيشية خيراً من غيرها. وفي كرري توفي والده. ثم لحقته أمه التي توفيت في الخرطوم. فقد ذكر بابكر بدري أن المهدي قد زار قبر والدته بعد سقوط الخرطوم(٢). ولا ندري بالتحديد متى حدثت تلك الوفاة، فالمصادر لا تشير إلى ذلك، بل تشير فقط إلى أنها حدثت بعد فترة وجيزة من انتقال الأسرة إلى كرري. ولكن يبدو أن والده توفي قبل دخوله الخلوة أي قبل أن يصل الثامنة. وقد أشار البروفسير شبيكة إلى أن اليتم قد يكون حافزاً لتكوين الشخصية المستقلة الخلاقة، وقد يكون مدعاة لتدهور الشخصية لانعدام العطف، وأنه بالنسبة لمحمد أحمد كانت له نتائج إيجابية. ولعل أثر اليتم هذا لايكون كبيراً في المجتمعات القبلية ونظام العائلة الممتدة، حيث ينتقل الطفل اليتيم إلى كنف الأخ أو العم أو الخال.

هكذا كانت طفولة محمد أحمد وهكذا كان صباه: تنقل ويتم وربما بدايات أولى لتعلم حرفة العائلة.

---

(١) هل، مصر في السودان. وراجع عبر القرون.

(٢) شبيكة، ص ٩.

٣ ـ محمد أحمد الباحث عن العلم :

عاش محمد أحمد مع أخوته في كرري يشاركهم عملهم في صناعة المراكب. وقد عرف بين أهله منذ الصغر بأنه أكثر إخوانه ذكاء[١]. ويبدو أن ذكاءه الفطري ووجود العائلة قرب الخرطوم قد جذب انتباه الصبي نحو الدراسة في الخلاوي التي تكثر في المنطقة. ولعله كان يرى مجموعات الأطفال وهم يحملون ألواحهم ويذهبون إلى الدرس، ولعلهم كانوا في أوبتهم ورواحهم يرددون كلمات وآيات من القرآن أو يكتبون بعض حروف الأبجدية، والتي كانت تبدو له كالطلاسم. فشاقته تلك الأشياء وشدته شداً لم يستطع مقاومته. فهرب مع بعض الصبية إلى خلوة الفكي هاشم في كرري. ولكن إخوته منعوه وأخرجوه عنوة، لأنهم أرادوه أن يمتهن صناعة الأسرة، فهرب منهم وذهب إلى الخلوة ثانية. فأعادوه وزجروه وقيدوه في غرفة. فبقي بالمنزل حزيناً يبكي ورفض الطعام. فرقوا لحاله وسمحوا له بالذهاب إلى الخلوة على أن يعود بعدها لمشاركتهم العمل في صناعة المراكب[٢].

هكذا انتصر محمد أحمد في أول معركه خاضها حملتها لنا الروايات، وكانت حول تحقيق رغبته في العلم. وهنا تبرز بعض الأمور التي تحتاج الوقفة عندها. تجلت جوانب من شخصية محمد أحمد القوية وهو في تلك السن المبكرة (بين السابعة والعاشرة) وتصميمه على تحقيق ما يريد حتى أضرب عن الطعام. كما أن ذكاءه الشخصي وعمل الأسرة الحرفي المتقدم وظروف المنطقة التي عاش فيها، كلها قادته إلى إدراك أهمية التعليم والوعي به، وهو وعي كان يمكن أن ينتهي به ليصبح علماً من أعلام الفقه في البلاد لولا ظروف أخرى صهرت ذلك الوعي ودفعت به إلى مسالك أخرى.

بدأ محمد أحمد يدرس مبادئ علوم الدين في الخلاوي التي توفرت في

(١) ذكر هذه الرواية ونجت في كتابه سالف الذكر. وونجت من ألد أعداء الحركة المهدية وهذا جانب القوة في الرواية.

(٢) إبراهيم فوزي، السودان بين يدي غردون وكتشنر (القاهرة، ١٣١٩هـ، ص٧).

منطقة الخرطوم. والروايات هنا مضطربة حول الخلاوي التي درس فيها، ولا يهمنا من اضطرابها شيء، لأنه اضطراب حو ل التفاصيل العامة. الشيء المؤكد أنه درس في بعض الخلاوي التي كانت بالمنطقة. فبعد خلوة الفكي الهاشمي انتقل إلى الخرطوم حيث درس على يد الشيخ شرف الدين عبدالصادق، ثم الفكي محبوب الحبشي معتوق أحمد شجر الخيري تلميذ الفكي الأمين ودأم حقين[1]. والتحق بخلوة بري حيث واصل تعلم القرآن عند الشيخ الفكي محمد المبارك. كما درس في خلوة الشيخ محمد الشنقيطي[2]. والتنقل بين الخلاوي من الممارسات المألوفة لدى السودانيين. فما أن يسمعوا عن شيخ وعن علو منزلته حتى يرتادوا مكانه.

يبدو بعد ذلك التنقل أن الفتى قد استهلك المعارف التي وفرتها الخلاوي من حوله فكان عليه إما أن يقنع بما تحصل عليه، أو يرتحل إلى مكان آخر يطلب المزيد من العلم ولكن كيف له أن يرتحل وإخوته الذين عارضوه من قبل لابد سيقفوا في طريقه. المصادر المتوفرة لا تسعفنا في هذا الشأن. فهل يمكننا أن نفترض أن رحيل الفتى للعلم ما كان ليتم دون معارضة، وهي معارضة لا نجد لها نصاً، ولكن نحس نبضها خافتاً فيما سبقها من أحداث. أم هل وافق إخوته على رحيله لما لمحوه فيه من نبوغ فتركوه يسلك طريق العلم عله يعطي العائلة اسماً. أم أن الفتى خاض معهم معركة أخرى ليفوز برغبته الجديدة؟ على أن رحيله ذاك لم يكن بالأمر بالسيط. فهو يشكل إحدى المنعطفات الهامة في حياته. فهو وضع حداً فاصلاً بين محمد أحمد الذي كان عليه إما أن ينخرط في حرفة الأسرة، ومحمد أحمد الذي سار في درب العلم.

وهناك أمر آخر نحتاج أن نقف عنده: **كيف كان يعيش الفتى في هذه المرحلة** فحياته لم تكن كلها تنقلاً من خلوة لأخرى. كان لابد من وسيلة يكسب بها قوته. كانت الأسرة قد انتقلت نهائياً إلى الخرطوم، وسكنت في حي «سلامة باشا» كغيرها

(١) جهاد، ص ٣-٤.

(٢) الشاطر بصيلي، ص ١٩٦.

من الدناقلة، وواصلت عملها في صناعة المراكب. ويبدو أن عملها كان يدر عليها دخلاً مناسبًا، مكنها أولاً من الاستقرار في الخرطوم، وربما مكنها ثانيًا من السماح لمحمد أحمد للتنقل في طلب العلم. وكان هو يساعد إخوته كلما وجد إلى ذلك سبيلا. وكانت سنواته هذه بالخرطوم من المراحل الهامة في حياته. فقد احتك بالنظام التركي ـ المصري عن قرب، وشاهد أفواج الأجانب تفد إلى البلاد. وقد تأثر الفتى النابه بتلك المشاهدات وتركت أثرها على مستقبل أيامه. ولعل من بينها سعيه الدؤوب للمزيد من العلم والمعرفة **فإلى أين ارتحل؟**

ذهب إلى قرية كترانج وكان ذلك حوالي (١٨٦١م) وتقع كترانج على بعد (٣٦)ميلاً جنوب الخرطوم على الضفعة الشرقية للنيل الأزرق. ويقدم كتاب «**قرية كترانج وأثرها العلمي في السودان**» دراسة قيمة عن تاريخ هذه القرية، التي هي إحدى منارت العلم في السودان، والتي يفد إليها الطلاب من مختلف أنحاء البلاد ليدرسوا في مسجدها على أيدي علماء أجلاء[١]. فلعلها كانت بمثابة جامعة بالمعني الحديث. تذخر القرية بالمؤلفات الدينية التي «تبين لنا مستوى الدراسة التي يحفل بها مسجد كترانج خلال تاريخه الطويل المشرق، كما تبين لنا كيف كان يسود قرية كترانج جو علمي ممتاز، وحضارة فكرية راقية كانت من أعظم تراثنا في السودان».

ولقيت تلك المؤسسة عناية من الحكم التركي ـ المصري في سعيه لاحتواء المؤسسات الدينية المختلفة. فساعدتها تلك العناية على مواصلة دورها. وكان بالقرية أماكن لسكن طلاب العلم وأكلهم، ولعل ذلك ما وفر على محمد أحمد مهمة البحث عن القوت فانقطع للدرس. وتخرج من كترانج نفر من رجال السودان الذين عرفوا في تاريخه بالصلاح، مثل الشيخ البشير والد أحمد الطيب مؤسس الطريقة السمانية في السودان، ومثل الشيخ محمد والد بدر البيد مؤسس مسجد أم ضوا بان الشهير[٢]. فارتحال محمد أحمد إليها كان أمرًا طبيعيًا في سعيه «الأكاديمي» الدوؤب.

---

(١) عزالدين الأمين، قرية كترانج وأثرها العلمي في السودان (الخرطوم، ١٩٧٥م) ص٢١.

(٢) المصدر السابق، ص٥-١٠، ١٦-٢٢، ٢٩.

وعندما ذهب محمد أحمد إلى تلك القرية كان شيخها هو الشيخ الأمين الصويلح بن محمد. ولقب بالصويلح منذ صغره لعلمه وورعه، وكانت زوجته ستنا بنت العجب امرأة غنية، فأراحت تلاميذ زوجها في معيشتهم والقيام بأمرهم، فمكث محمد أحمد لدى الشيخ الصويلح حوالي عامين درس خلالها علوم الدين واللغة. فدرس كتاب «**قطر الندى وبل الصدى**» لا بن هشام، و «**شذور الذهب في معرفة كلام العرب**» لابن هشام أيضًا، مع شرح ابن هشام للكتابين، ودرس كذلك رسالة ابن زيد القيرواني «**وجوهرة التوحيد**»(١).

وقد تأثر محمد أحمد بالجو العلمي الرفيع الذي كان سائدًا في كترانج، وتأثر أيضًا بنفوذ الأزهر على ذلك المجتمع العلمي. فمؤسس مسجد القرية عيسى بن بشارة الأنصاري أتم تعليمه بالأزهر ثم قدم للسودان. واستمرت تلك الصلة ولم تنقطع، فقد كان الكثير من حفدة عيسى يهاجرون إلى مصر، ويحصلون على إجازات عالية من الأزهر(٢). وكان محمد أحمد في تلك الفترة فتى في مطلع العقد الثالث يفيض حماسة للعلم ورغبة في الاستزادة منه. فلا غرابة إذا خرج من كترانج ينشد الأزهر حقًا لقد كانت سنوات كترانج ذات أثرين على حياته. فهي قد أعطته حصيلة علمية، ولعلها لم تكن كافية لإشباعه. كما صورت له كترانج الأزهر نموذجًا للحلم العلمي الذي يصبو إليه.

فخرج من كترانج حوالي (١٨٦٣ ـ ١٨٦٤م) يقصد مصر شمالاً. ولم نجد من المصادر ما يشير إلى علاقته بأسرته في هذه الفترة، ومدى استجابتهم لسفره. ويبدو أنهم قبلوا أمر اندفاعه للعلم كأمر واقع، وربما فرض عليهم ذلك القبول فرضًا. ولعل انتعاش عملهم في صناعة المراكب قد سمح لهم بالاستغناء عن أخيهم وربما ساعدهم سكنهم في الخرطوم على فهم أمر الدراسة ومحاسنها، فتركوا الفتى يهاجر في طلبها. فخرج من الخرطوم إلى بربر في طريقه لمصر.

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٦، ٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢ ـ ٢٠.

والتقى في بربر بالشيخ السماني ود فزع تلميذ الشيخ محمد الضكير (اسماه المهدي فيما بعد محمد الخير) شيخ خلاوي الغبش وهي قبالة بربر بالشاطئ الغربي من النيل. ويبدو أن السماني نجح في صرفه عن فكرة السفر إلى مصر بحجة أن محمد الخير له إلمام تام بعلم الفقه وتدريسه، وأنه واسع الاطلاع، وأن الانضمام إلى مجلسه يغني عن السفر إلى مصر(١). وكانت مدينة بربر مدينة تجارية كبيرة. فهي تتصل بسواكن بالقوافل، وتتصل بمصر بطريق آخر للقوافل ينتهي في كرسكو. وكانت بها فئة تجارية كبيرة تحفها بيئة ريفية كبيرة. فكانت بؤرة لصراع اجتماعي، وكانت تربة صالحة لنشوء تيارات زاهدة تعبر عن رفض الاستغلال. وكانت بربر وخلاوي الغبش من حولها مركزاً للعلم يعج بطلابه. ولكن هل تكفي تلك الرواية لتعليل انصراف الفتى عن الأزهر؟ هل يمكننا أن نفترض أن ضعف معلوماته عن الأزهر وحداثة سنه قعدا به دون الدخول في تجربة الغربة الكبيرة خارج السودان؟ ولعله أضعف إما كنياته المادية أو ربما وجد في جو الغبش الذي يجمع بين العلم والتصوف ماحببه إلى نفسه فألقى هناك رحاله.

قضى محمد أحمد ثلاث سنوات في بربر كانت من المعالم البارزة في حياته. فهي مرحلة انتقالية هامة، استكمل فيها سعيه للحصول علي علوم عصره، وبرز فيها أفق حياته الصوفية مسلكًا وفكرًا. وظهرت فيها أيضًا بعض الزوايا الحادة في شخصيته.

أما في مجال التعليم فقد أكمل مختصر الخليل، كما درس علوم التجويد وعلوم الفقه. واتصل بالمجاذيب في الدامر في هذه الفترة. فدرس النحو على يد الشيخ حسين المجذوب، فقد كانت هناك صلة واشجة بين الغبش والمجاذيب(٢). ولعله تأثر بالتيارات التي كانت تموج بها الطريقة المجذوبية. وأظهر الفتى ميلاً حاداً للعلم، كما برزت صفاته الشخصية من ذكاء أفردته بين أقرانه(٣).

---

(١) جهاد، ص ٤.

(٢) عبدالله الطيب، ص ١١.

(٣) للمزيد من التفاصيل حول الصراع في الطريقة المجذوبية راجع: عوض السيد الكرسني، مجلة الثقافة السودانية، ص ٢٢ وما بعدها.

وتجلت معالم هامة في شخصيته في القصة المشهورة عن طعام الخلوة. فقد كانت الحكومة التركية تهب الخلاوي إعانات. وفي عهد الخديوي إسماعيل توسعت تلك الإحسانات وشملت عدداً كبيراً من المساجد التي تدرس القرآن وعلوم الشريعة. فنال عدد منها ماهيات شهرية للفقهاء تصل إلى (٤٠٠ قرشًا) في الشهر، ورواتب ذرة لغذاء الطلاب يصل إلى خمسة أردب في الشهر[١]. وكانت خلاوي الغبش من ضمن المؤسسات التي حظيت بتلك الإعانات. فرفض محمد أحمد مشاركة زملائه الطلاب في طعام من إحسانات الحكومة لأنها حصلت على تلك الإحسانات من الضرائب التي جمعتها من الأهالي بغير الوجه الشرعي[٢]. أما حادثة رفضه للطعام فقد لا تجد مشقة في قبولها. ولكن قد يستعصي علينا قبول الأسباب التي بنى عليها ذلك الرفض لأنها تضع الرجل في مرحلة متقدمة من تطوره التاريخي، ولأن تصرفاته اللاحقة لا تؤكد مثل تلك الأسباب. ولعله قد بنى رفضه على مثالية صوفية مازال أفقها غائما في سماء حياته، فرأى في ذلك الطعام ترفًا يتعارض مع نزعة الزهد التي بدأت تطل على حياته. فهو عندما رفض الطعام ذهب إلى النيل يصطاد دون أن يضع طعامًا في سنارته لأن في ذلك خداع للسمك. بل تذهب رواية أخرى إلى أنه أعاد سمكة إلى النيل بعد اصطيادها لأنه رق لحالها. فنحن أمام شخص ذو شفافية مفرطة أو لعلنا أمام شاعر يفيض رقة. فليس في هذا الأمر سياسة، ولن يضير محمد أحمد أن تكون مواقفه في تلك المرحلة ليست ذات توجه سياسي. وسوف نرى في مواقف قادمة أنه مازال يري في الحكم التركي ملاذًا تجد عنده الإنصاف. قد تكون القصة كلها من إبداع الخيال الشعبي الذي نسج حول الرجل قصصًا منذ صباه لتنسجم مع مواقفه البطولية اللاحقة.

إن المغزى الأهم للحادثة ليس في الأسباب التي رفض بها الطعام، ولكن في أسلوبه في الرفض وعناده «وركوب رأسه»، فالفتى رفض الطعام ولم يأكل إلا بعد أن ذهب إليه أستاذه محمد الخير وقدم له طعامًا من إنتاج سواقيه وأكد له أنه طعام

(١) عبر القرون، ص ١٧٢.
(٢) شبيكة، ص ١٠.

لأصله له بالحكومة(١). فالعناد والمواقف الفردية التي يكشفها الجانب الآخر من القصة، من الصفات التي برزت في سلوكه مستقبلاً فهو كلما رأىٰ أمراً يخالف ما يراه صوابًا يتخذ موقفًا واضحًا حياله ويرفضه بعناد. وهذه المواقف الفردية العنيدة في سلوكه تبين شخصيته وهي إحدىٰ مقومات الزعامة. فالموقف الفردي ضد الممارسات الشائعة والمتعارفة بين الناس، يتطلب قدراً من الشجاعة والوضوح، ويفرد صاحبه عن غيره من الناس، وكثيراً ما يجلب له مضايقات. ولكن لا يشترط أن يقود الموقف الفردي إلىٰ وعي اجتماعي متكامل، فقد يبقىٰ موقفًا فرديًا حتىٰ النهاية، يستهلك صاحبه ويقود إلىٰ طريق مظلم من التذمر والتعالي علىٰ الآخرين. وتكشف القصة عناد الرجل، وإلا لما احتاج أستاذه أن يؤكد أن الطعام من إنتاجه الخاص. **فالعناد من مقومات شخصية محمد أحمد**.

وتأتي حادثة الطعام في وقت أخذ فيه محمد أحمد يميل إلىٰ التصوف. فبدأ يفترق عن علوم الشريعة في هذه المرحلة بعد أن نال منها ما نال. وقد دفعه إلىٰ ذلك الطريق جو الغبش الذي كان يجمع بين علوم السنة والتصوف. وربما كان التصوف أكثر انسجامًا مع شخصيته ذات الميول الفردي، فقادته إلىٰ التصوف كحل للتناقضات التي بدأت تجتاحه. ثم كانت ظروف العصر وهي العنصر الحاسم الذي حول مواقفه الفردية وديناميكية شخصيته إلىٰ آفاق أخرىٰ من الوعي الاجتماعي وإلىٰ رؤيا اجتماعية متكاملة. فأخذ الفتىٰ يميل في هذه الفترة إلىٰ العزلة بشكل لفت الأنظار. وزاره أستاذه مرة في غرفته ووجده يقرأ كتاب الغزالي **«إحياء علوم الدين»** وهو يبكي من الانفعال. فاختطف منه الكتاب، وأمره ألا يمس مثل هذه الكتب إلا بعد دراسة مختصر الخليل في الفقة المالكي دراسة وافية(٢). فالفتىٰ كان في مفترق الطريق، تتنازعه شتي الانفعالات، وتشده مختلف القوىٰ والمؤثرات، وهو لم يستبن بعد طريقًا يسلكه.

---

(١) جهاد، ص ٤.
(٢) شبيكة، ص ١١.

في هذه الفترة تم زواجه الأول. فقد أخذ الإذن من أستاذه وغادر بربر إلى الخرطوم حوالي (١٨٦٤ - ١٨٦٥م) ولكن هل كان ذهابه للزواج برغبته هو، أم أن إخوته حضروا إلى بربر وألحوا عليه بمرافقتهم إلى الخرطوم؟ هناك رواية تقول أنه قبل الزواج بعد إلحاح إخوته عليه، ونحن أميل إليها[1]. فقد كان في هذه الفترة الأخيرة من حياته في بربر يقف في مفترق الطريق. فعلوم الدين التي درسها متنقلاً بين خلاوي البلاد قد بلغ منها مدى بعيداً، فإن أراد المزيد فدونه والأزهر. ومن الجانب الآخر كانت الصوفية تفرض نفسها عليه بإلحاح: في كتابات الصوفية، في الجو الصوفي الذي كان يفرد ظله على البلاد، وفي النهج الصوفي نفسه الذي يجد فيه المرء خلاصاً وملاذاً من تناقضاته وصراعاته. في هذا الوقت جاء إخوته يطلبون منه أن يتزوج، وهو في حالة الصراع الفكري والنفسي العاصف. فكان لا بد أن يلحوا عليه، وما كان له إلا أن يرضخ وهو لم يستقر به قرار بعد، فتغيب قوة شخصيته في ذلك المفترق. فذهب إلى الخرطوم وتزوج من ابنة عمه فاطمة بنت حاج.

وما كان لذلك الزواج أن يعمر طويلاً فكان لابد من بروز ممارسات في هذه المؤسسة الزوجية الاجتماعية المحافظة، والتي لن تجد قبولاً عند الفتى القلق. ففي حفل زفافه كان له موقف. فقد اجتمع الرجال والنساء ليرقصوا مختلطين كعادتهم في مثل تلك الليالي فمنعهم. وهذا مثل آخر لموقفه الفردي تجاه الأمور التي لا يوافق عليها، فعبر عنه رغم جلال المناسبة. وهو بذلك الموقف لم يقدم حلاً للمشكلة، وإنما يؤكد منطلقه الفردي وإصراره. ثم تشاجر مع زوجته. يبدو أن طول تنقله بين خلاوي العلم دون عمل منظم، وبداية انعطافه نحو التصوف، قد قعدا به عن ممارسة عمل ثابت يكسب منه قوته. وكان يقضي جل وقته في المنزل مكبًا على القراءة. وفي مرة كان منهمكًا في قراءة القرآن فدخلت عليه زوجته واختطفت منه الكتاب وحثته للبحث عن عمل. **فما كان منه إلا أن طلقها**.

---

(١) إبراهيم فوزي، ص ٧١ ، ٧٢.

كانت هذه نهاية مرحلة في حياته ـ مرحلة الأكاديمية . إن صح استعمال اللفظ تجاوزًا ـ وبداية مرحلة التصوف ، الذي اندفع إليه بكل طاقته . فقد كان من صفات الفتى أنه جاد في أموره ويندفع في الأمر الذي يقتنع به . فهو من الشخصيات التي يسمونها متطرفة (Extremist) وهو يعرف أهدافه بوضوح ويعمل بدأب للوصول إليها[١] .

٤ . محمد أحمد الصوفي :

أ . مع الشيخ محمد شريف نور الدائم :

والشيخ محمد شريف نور الدائم أشهر زعيم صوفي بين بربر والخرطوم . وهو حفيد الشيخ أحمد الطيب البشير مؤسس الطريقة السمانية في السودان والشهير برجل أم مرح ، والذي ترد عنه الكثير من أخبار الولاية والصلاح وينتظم في سلك طريقته آلاف الناس من مختلف المناطق . فسعى محمد أحمد إلى حفيده في أم مرح . وما كان له إلا أن يذهب إلى رجل له مكانة مرموقة ، وهو الذي قضى ردحًا من الزمن متنقلاً في طلب العلم ، وصاحب من علماء الرجال ما صاحب . **فمتى انضم إلى جمهور أم مرح؟** تذهب معظم الروايات إلي أن ذلك كان عام (١٢٧٧هـ ـ ١٨٦١م)[٢] . وهذا يعني أن محمد أحمد عندما انضم إلى الطريقة السمانية كان عمره سبعة عشر عاماً . أي أنه عندما ذهب إلى بربر في طريقه إلى الأزهر قبل ثلاثة أعوام كان عمره أربعة عشر عامًا . وعندما انضم إلى مسجد كترانج قبل ثلاثة أعوام أخرى كان في الحادية عشر . وكل هذه السنوات تضعه في عمر لا يتناسب مع ما تلقاه من علوم ، ولا يتناسب مع طموحاته . ولذلك فالقول بانضمامه إلى أم مرح عام (١٨٦١م) غير دقيق . ويبدو أن انعدام الدقة راجع إلى أن محمد أحمد اتصل بمحمد شريف في (١٨٦١م) اتصالاً عابرًا في غدوه ورواحه بين بربر ، دون أن يمكث

(١) عن شخصية المهدي . راجع الفصل الرابع الجزء (٥) .
(٢) شقير ، ص ٦٣٨ ـ شبيكة ، ص ١١ ، هولت ، ص ٤٥ .

معه. فأخذ ذلك التاريخ على أنه تاريخ استقراره في أم مرح وليس تاريخ لقاء عابر. المرجح أن محمد أحمد استقر في أم مرح حوالي (١٨٦٥م)، ومكث بها حوالي سبع سنوات ارتحل بعدها إلى جزيرة أبا عاما ١٨٧١م.

وكان جو أم مرح صوفيًا خالصًا، وفيه ألقى محمد أحمد بكل ثقل شخصيته وحيويتها، فهو إذا سار في طريق اندفع فيه حتى نهايته. فانغمس في الثقافة الصوفية التي كانت تذخر بها القرية، والتي أفاض في الحديث عنها البروفسير شبيكة. فقرأ «**إحياء علوم الدين**» للغزالي، «**والفتوحات المكية**» لمحيي الدين بن عربي، «**والكؤوس المترعة في مناقب السادة الأربعة**» «**والنغمات الإلهية في كيفية سلوك الطريقة المحمدية**». وتوغل في مؤلفات الشيخ أحمد الطيب البشير. وكانت تلك الكتب الصوفية تحل أمرًا جديدًا لم يألفه في **المختصر والرسالة والجوهرة**. ولعله وجد في حفل الثقافة الصوفية مستقرًا هدأت فيه نفسه وارتاح عقله. فهو مقام يستطيع المرء أن يصل فيه بالمصابرة درجات رفيعة من الإنجاز والكمال. والصوفية تتعامل مع العاطفة وتغذي الإحساس الفردي فما أن ينخرط الإنسان في سلكها حتى ينتقل إلى مرحلة جديدة وقد يركبه إحساس بالتفرد. والثقافة الصوفية قريبة كثيرًا إلى وجدان العامة ولغة تعبدهم وأساليبها.

والصوفية مسلك فيه مجاهدة النفس وتطهيرها والارتقاء بها في سلم النقاء والحلول بتحمل درجات كبيرة من العذاب. وهذا المسلك عرفه أغلب متصوفة البلاد الذين هاموا في البوادي تعبدًا. أو دخلوا الغار وامتنعوا عن الطعام شهورًا حتى نحل جسمهم وأشرفوا على الهلاك. وفي أم مرح خاض محمد أحمد لج التصوف فكان يقضي الليل متعبدًا لا كغيره من الحيران. فكلما تفقد محمد شريف تلاميذه ليلاً وجد «الفتى الدنقلاوي» يجلس منفردًا يتعبد. وكلما «وقف للصلاة يبكي حتى يبلل الأرض بدموعه». **وقد وصف محمد شريف حال محمد أحمد في قصيدة مشهورة قال فيها:**

وكم صام كم صلى، وكم قام كم تلا   من الله ما زالت مدامعه تجري

وكم بوضـوء اللـيل كبـر للضـحى وكـم ختـم القرآن في سنة الوتر(١)

والصوفية فيها طاعة المريد لشيخه، وهنا أيضًا مضى محمد أحمد حتى نهاية الشوط فكان إذا جلس أمام شيخه محمد شريف نكس رأسه ولم يرفع طرفه إليه إلا إذا كلمه، فيرفع طرفه بأدب واحترام. وعندما يمثل أمامه يجعل الرماد على رأسه والشعبة فوف رقبته وجلد الضأن على وسطه تشبهًا بالعبد في حالة ذله، فكان محمد شريف يرمي عنه تلك الأشياء ويلبسه أفخر الثياب. كما قام بالعديد من الأعمال اليدوية حتى الوضيع منها في سعيه لإظهار المزيد من الذل تقربًا لشيخه(٢). وقد ذكرها محمد شريف في قصيدته سالفة الذكر قائلاً:

أقـام لـدينـا خـادمًا كـل خـدمـة تعـز على أهل التـواضع في السيـر

كطحن وعـوس واحتطاب وغيرها ويعطي عطا من لا يخاف من الفقـر

وعندما يقوم بزيارة شيخه كان يحمل العجين على رأسه ويمشي حافي القدمين لمدة يوم. وإذا مثل أمامه قدم له الهدايا: «ويعطي عطا من لا يخاف الفقـر» فهو صوفي زاهد حقًا في هذه الدنيا. وقد حكى محمد أحمد لعبد المحمود نور الدائم قائلاً: «كنت إذا زرت سيدي الشيخ أحمد الطيب رضي الله عنه فإني أطرح رأسي على عتبة قبته وأكلم الناس أن يطاؤا على ظهري عند مرورهم إلى زيارته، وقاية للعتبة. وذلك من ضحوة اليوم إلى الظهر»(٣).

قضى محمد أحمد سنوات على هذا المسلك. فمال إليه محمد شريف وأحبه، وجعله شيخًا وأعطاه راية وأذن له في الذهاب لإعطاء العهود والتجنيد للطريقة. وهنا تبدأ مرحلة أخرى في درب التصوف، وهو أن يسيح في الأرض

---

(١) نظم محمد شريف هذه القصيدة بناءً على طلب الحكمدار عبدالقادر باشا حلمي بعد إعلان محمد أحمد للمهدية. وكان الهدف محاربة المهدي بواسطة العلماء. ورغم أن القصيدة كتبت في هجاء المهدي إلا أن محمد شريف ما استطاع إنكار صفاته المتميزة. راجع النص الكامل للقصيدة في شقير، ص ٦٤٠ ـ ٦٤١.

(٢) شبيكة، ص ٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١.

رافعًا راية الطريقة السمانية وناشرًا لتعاليمها بين الناس. **ولهذه المرحلة أهميتان: الأولى**: أنه استطاع خلال تجواله أن يبني لنفسه سمعة خاصة به، ولكنها كانت تحت مظلة محمد شريف نور الدائم، فهو مندوبه والمتحدث باسمه. وكان كلما عاد من تجواله إلى أم مرح، أظهر أمام أستاذه مختلف أنواع الذل والانكسار التي تعرضنا لها سلفًا. فأهمية هذه المرحلة أنها ساعدته في التعرف على قدراته في الإقناع والمخاطبة. **والأهمية الثانية**: تكمن في تجواله في قرى السودان. فقد قاده سعيه التبشيري حتي سنار بل تجاوزها. فغطى أرض الجزيرة وأواسط السودان. وتعرف على حال الناس، ووقف علي بعض معاناتهم في ظل الحكم التركي. ولكن كانت تلك المشاهدة سرعان ما تختفي في وهج الحماس الصوفي، وربما كانت بعض صورها تختزن في ذاكرته.

وكان عليه وهو سائر في درب التصوف أن يكسب قوته. وهنا دخل الرجل في صراع بين المثالية الصوفية التي تعرف عليها وكان يسعي للسير على نهجها، وبين واقع الحياة وهي تتفتح على النشاط التجاري وتراكم رأس المال التجاري. **وترد روايتان في هذا الصدد: تقول الأولى**: أن محمد أحمد احترف بيع خشب الحريق في سوق الخرطوم. وعلم ذات مرة من امرأة تساومه فيه وأنها تريده لتقطير الخمر (السورج). فأنفق ما بقي له من خشب على الناس وترك بيعه نهائيًا[1]. وهذا مثال آخر لموقفه الفردي تجاه الأمور التي يراها خطأ. فهو يقلع عن بيع الخشب الذي يصنع منه الخمر. ولكن موقفه ذاك لن يبطل صنع الخمر، وإنما يكسب سلوكه تجانسًا مع معتقداته، ويزيل التناقضات على المستوى الشخصي. وهذا الموقف الفردي هو البداية التي قد تقود إلى موقف متكامل أو قد تبقي مواقف فردية يحترق بها صاحبها.

وتقول الرواية الثانية: أنه شارك رجلاً في تجارة الذرة، وصعدا في النيل الأبيض. ولما ابتعدا كثيراً من الخرطوم طلب من شريكه أن يبيعا ما عندهما، ولكن

---

(١) عبر القرون، ص ٢٥٢.

الشريك اعترض لأنه رأىٰ أنهما كلما ابتعدا كلما كان ربحهما أوفر. فاعترض محمد أحمد قائلاً «ومانقول لربنا إذا ما خاطبنا بأن الدنيا عدوة وأننا سافرنا نطلبها». ثم اختلفا مرة أخرىٰ حيث أن شريكه يريد التريث في البيع ليكسب أكثر. فما كان منهما إلا أن فضا الشراكة، وباع محمد أحمد نصيبه في الحال وترك أمر التجارة نهائيًا(١). وهذا أيضًا قرار فردي كسابقه يحفظ للرجل تطابق المسلك مع المعتقد.

ولكن ما الذي جعل محمد أحمد يترك مهنة الأسرة ويمارس مجالات من العمل وقعته في مشاكل وتناقضات ما كان أغناه عنها؟ هل لأنه لايريد أن يبقىٰ عالة علىٰ إخوانه كما يذهب بروفسير شبيكة؟ كان من الممكن أن يعمل معهم ويأخذ نصيبه قدر عمله. وإذا كان لا يريد أن يصبح عالة لما قبل أن يعيش معهم فيما بعد في الجزيرة أبا وهم يعملون وهو منصرف إلىٰ تعبده. يبدو أنه لم يستطع أن يشارك إخوته صناعتهم لأنها أصيبت بنوع من الكساد في تلك الفترة، إما لقلة الأخشاب، أو لتدهور الحياة الاقتصادية الذي جره علىٰ البلاد سياسة الحكم التركي. أو لعله انصرف عن صناعة المراكب لأنها تقعد به عن ممارسة أسفاره كداعية للطريقة السمانية. فآثر أن يحترف عملاً يصيب منه رزقًا دون أن يقف أمام مهامه الصوفية. وربما قاده وعيه إلىٰ ممارسة النشاط الاقتصادي المزدهر في ذلك العصر، فأخذ بالتجارة دون أن يدرك ما ستجره عليه من تناقضات لم يقو أمامها. هذه كلها احتمالات. فانتهي الرجل إلىٰ العجز عن التوفيق بين نشاطه الصوفي ومسلكه الزاهد الصارم من جانب، والحياة الدنيوية من جانب آخر، فحسم الأمر لصالح التصوف وتفرغ له.

ولم يكن المسلك الصوفي والسكن في الخرطوم يستقيما معا. فهو كشيخ صوفي أخذت تبرز مكانته، وعليه أن يبحث عن مكان يقيم فيه بعيداً عن صخب المدينة مثله مثل المتصوفة الآخرين، وأن يختار مكانًا قصيًا بعيداً عن دائرة نفوذ شيخه المباشر. وكان في هذه الفترة قد تزوج للمرة الثانية من فاطمة بنت أحمد شرفي

(١) المصدر السابق.

(رافقته إلى أبا ثم قدير حيث توفيت حوالي ١٨٨٢م). وقد سكن أحمد شرفي هذا في الجزيرة أبا قبل انتقال محمد أحمد إليها[١]. **فإلى أي حد كان له أثر عليه في اختيار الجزيرة أبا مقراً له؟** ربما لهذا السبب أو لأسباب أخرى، فقد اختار الجزيرة أبا على النيل الأبيض لتكون مستقره الجديد. وجاء إخوانه ووجدوا في غاباتها مادة كافية لصناعتهم. ولعلهم قد أراحوه من مشكلة السعي عن القوت، فانقطع هو للعمل الصوفي سواء كان نشاطه العام أو تجواله أو انغماسه الكامل في المسلك الزاهد. ومكنه التفرغ من التأمل والعمل الفكري الجاد.

وشيد محمد أحمد في أبا خلوة للتدريس ومسجداً، فاجتمع عليه سكان الجزيرة والقبائل المجاورة. وأخذ الناس يتناقلون أخباره في الزهد والورع والتعبد. فلم يكن للرجل أي كرامات خارقة وإنما مسلك شخصي قويم لفت إليه الأنظار وشدها نحوه بل وتعدت سمعته المنطقة المحيطة به، فقد ذكر «كاساتي» أن الوابور الذي كان يقله جنوبًا، خفف من سرعته عندما مر على الجزيرة أبا وذلك لتحية الشيخ الصوفي محمد أحمد[٢]. وهكذا استقر الشيخ في أبا يعيش من عمل إخوته ومن الهدايا التي تصيبه من الناس، فمن مألوف أهل السودان تقديم الهدايا لأولئك الذين يعتقدون في صلاحهم. لقد كان محمد أحمد حتى تلك الفترة صوفيًا قانعًا بصوفيته، وقد طاب له المقام في أبا بين أهله وتلاميذه ومريده الذين كان عددهم ينمو ويزيد.

وفي هذه الفترة توطدت علاقته بأستاذه محمد شريف وازدات وثوقًا. فكان يزوره في مواسم الأعياد لتقديم فروض الولاء. ووصل عمق العلاقة بينهما درجة حتى استطاع أن يقنع أستاذه بالانتقال من أم مرح إلى العراديب بين أبا والكوة على النيل الأبيض. وقد نجح في حمل أستاذه على الانتقال إذ صور له سهولة العيش في

---

(١) شقير، ص ٦٣٩.

(٢) كاساتي (١٨٢٨ ـ ١٩٠٢م) (رحالة إيطالي زار السودان وانضم إلى أمين باشا في الاستوائية عام ١٨٨٠) ألف عام (١٨٨١م) كتاب بعنوان «عشر سنوات في الاستوائية».

المنطقة ووفرة خيراتها. فانتقل إليها الرجل وعمرها وأقام فيها على صفاء تام مع تلميذه وهذه الرواية لها دلالاتها فهي توضح المكانة التي بلغها محمد أحمد في سلم الطريقة السمانية وفي نفس أستاذه، وهو صاحب حجة ورأي استطاع بها أن يقنع شيخه بالانتقال من داره التي عاش فيها إلى مكان جديد. فهل هي الثقة أم قوة الحجة أم عمق العلاقة. ربما كلها معًا.

وخلال انغماسه في التصوف في أبا ظلت رؤية محمد أحمد قاصرة على المواقف الذاتية والأمور الفردية. فهو ينظر إلى المجتمع من خلال كوي محدودة ويمارس سلوكًا فرديًا هو وسيلته للالتحام مع مجتمعه. وقد ساعد المسلك الصوفي ذاته في تعميق النزعة الفردية، والتي رأينا لها مظاهر من قبل.

وحدث تطور هام في هذه الفترة عكس بعضًا من جوانب شخصية الرجل. نشب خلاف بينه وبين أستاذه محمد شريف ولعله لم يكن الأول[1]. وانتهى بالقطيعة بين الرجلين ثم بالعداء السافر. وقد خاضت كتب التاريخ كثيراً في **أسباب هذا الاختلاف** واعتمد أغلبها على قصيدة محمد شريف التي نظمها في هجاء المهدي. وقد ذكر محمد شريف لنعوم شقير بعد موقعة كرري (١٨٩٨م) أن سبب خلافه مع محمد أحمد هو ادعاؤه بأنه المهدي:

«فقال أنا المهدي فقلت له استقم. فهذا مقام في الطريق لمن يدري»

والقصيدة كتبت بعد أن أعلن محمد أحمد مهديته، وكانت جزءاً من حرب الدعاية ضده. فليس بغريب أن يدعي محمد شريف أن سبب خلافه مع محمد أحمد هو دعوة المهدية، وأن يكرر نفس الزعم بعد زوال دولة المهدية تقربًا للنظام الجديد. ولكن ما يضعف ادعاء محمد شريف أن محمد أحمد انضم بعد خلافه معه

(١) تقول الروايات الشفاهية في أم مرح أن المهدي اعتكف في غار هناك لمدة ستة أشهر معاقبًا نفسه لغضب أستاذه عليه. ولم يخرج إلا بعد أن صفح عنه أستاذه. فهذه الحادثة إن صحت فهي تدل على أن محمد أحمد قد أظهر نوعًا من عدم الرضى على بعض مسالك أستاذه مما جر عليه غضبه ولكنه لم يقو في ذلك الوقت على الخروج عليه فطلب الصفح.

إلى الشيخ القرشي ود الزين في طيبة وانتظم في سلك مريديه. فكيف يقبل لمن رأى أنه المهدي المنتظر أن يصبح تابعًا لشيخ جديد؟ كما أن معظم الروايات تؤكد أنه أعلن المهدية بعد التحاقه بالشيخ القرشي بل بعد وفاته. وتذهب بعضها إلى أن الشيخ القرشي هو الذي أوحى له بفكرة المهدي. الأمر المؤكد أن محمد أحمد لم يدع المهدية في تلك الفترة، بل كان صوفيًا مخلصًا في صوفيته قانعًا بها. وتذهب رواية أخرى إلى أنه سعى للاتصال مرة ثانية بمحمد شريف ليصفح عنه. وهذه وغيرها تشير إلى أن أمر المهدية لم يكن وارداً حينئذ.

ويذهب نعوم شقير ولفيف من المؤرخين إلى رؤية أسباب الخلاف في تزايد اتباع محمد أحمد وانتشار سمعته، حتى غطى على شخصية أستاذه مما أوجد لديه شعوراً بالحسد. وتمضي الرواية إلى أن محمد شريف أوعز إلى أحد أتباعه ويدعى الشيخ رضوان ليقوم وجماعته بمهاجمة محمد أحمد وضربه هو وأتباعه. وفعلاً اصطدم الفريقان وانهزم محمد أحمد. فاشتكى الأمر إلى مأمور الكوة الذي زج بالمعتدين في السجن. ولم يفرج عنهم إلا بعد تدخل الواساطات. ولكن هذه القصة تعكس مظاهر الخلاف بين الرجلين ولا تفسر أسبابه. فعبد أن نشب الخلاف اتخذ عدة مظاهر منها التنافس والحسد والصدام الدموي(١).

وللبحث عن أسباب ذلك الخلاف الذي نشب بعد سنوات من الود، نعود إلى جذور الأمر. كان الرجلان صوفيين مخلصين في تصوفهما، ولكن لكل منهما منهجه وأسلوبه. فمحمد شريف خريج الأزهر والذي ورث الولاية عن جده، ويتمتع بمكانة رفيعة، وله علاقة بالحكم التركي بحكم مركزه الصوفي، ويعيش حياة فيها نوع من الترف. فهو يلبس تلميذه محمد أحمد الثياب عندما كان يأتيه في ملابس التصوف الخشنة. فصوفيته فيها تنعم، وهو قانع بوضعه مرتاح له. وينعكس كل هذا في الحفل الفاخر الذي أقامه لختان أبنائه. أما محمد أحمد فقد كان منضبطًا

---

(١) تناول كل من شقير، وشبيكة وهولت أسباب الخلاف بين الرجلين وهي الأسباب التي حاولنا دراستها هنا.

في صوفيته، يعيشها منهاجًا وفكراً وسلوكًا. وقد وصل إلى مركزه الصوفي ذاك بسعيه وجده، وصعد إليه درجات بالصبر ومجاهدة النفس. ولقي في سبيل ذلك عنتا. وكان يسعى للتوغل في ذلك المسلك الذي رأى فيه خروجًا من التناقضات التي كانت تحف حياته، ولعله وجد في الطريق الصوفي ذلك الخروج الباهر. وكان محمد أحمد من نوع الرجال الذين نقول عنهم لا يخشون في الحق لومة لائم. فهو صريح وعنيد عند الموقف الذي يراه صحيحًا مهما كان ذلك الموقف مغايراً للموقف العام. وقد وقفنا على بعض النماذج من سيرته الأولى. وهو الآن يشهد عند أستاذه بعض التصرفات التي يراها بعيدة عن المسلك الصوفي كما يفهمه. رأى تقبيل النساء ليديه، ورأى البذخ في احتفاله بختان أبنائه. فإما أن يسكت على تلك الأمور وهو سكوت يحيل كل مسلكه الصوفي إلى قشور بلا معنى، وإما أن ينتقد تلك الممارسات مهما كانت النتائج، ويتحمل في سبيل ذلك ما يأتي من مشاق، ولكنه يحقق الانسجام بين الفكر والمسلك. ولم تكن تنقصه قوة الشخصية فانتقد أستاذه. وكان ذلك النقد من المواقف الهامة في حياة الرجل. لايفوقه أهمية إلا إعلان المهدية ذاتها. فهو في سبيل ما يراه الحق استهان بأستاذه وشيخه، وبعلاقته الوطيدة به، وبثقل الرجل الديني الاجتماعي. لقد كان ذلك الموقف تعميداً لشخصية محمد أحمد المهدي ليصبح لها وضعها الاجتماعي المستقل.

وكبر أمر ذلك النقد على محمد شريف وهو حفيد الشيخ أحمد الطيب، شيخ الطريقة الأكبر. ورأى أن تزايد سمعة محمد أحمد وانتشار ذلك النقد ما قد يشكل خطورة عليه. فزجر تلميذه وطرده وسبه قائلاً «الدنقلاوي شيطان مجلد يجلد إنسان»، وظن أنه مجرد شاب دنقلاوي سرعان ما يتلاشى صيته إذا خرج من حظيرة الطريقة السمانية.

فخلاف محمد أحمد مع أستاذه سببه صوفيته الصادقة وشخصيته القوية التي أضفى عليها التصوف مقاطع حادة. ولذلك عندما خرج من كنف محمد شريف ازداد ثباتًا في موقفه الصوفي، فلم ينهزم نتيجة ذلك الطرد. كان يسنده

مسلكه الذي خلق له سمعة خاصة به. ولم ينهزم نتيجة ذلك الطرد لأن الطريقة السمانية كانت لها منابر أخري.

صحيح أن محمد شريف كان أكثر المنابر علواً وأكثرها منعة. ولكن بإمكانه أن ينضوي تحت لواء آخر، ولعل مكانته تضفي على المنبر الجديد قوة. وكان هذا في حد ذاته تنبيهًا لمحمد أحمد بقدراته الذاتية، ومكانته التي يقل بريقها كثيراً تحت مظلة محمد شريف الوارفة. وسرعان ما التحق بالشيخ القرشي ود الزين في طيبة. فليس في الأمر مهدية وليس في الأمر ثورة على الحكم التركي.

ويذكر سلاطين أن محمد شريف اتصل بمحمد أحمد عند ما كان يهم بالاتصال بالشيخ القرشي. فأرسل له جماعة يطلبون منه الحضور لأستاذه الذي أعلن عزمه على العفو عنه، ولكن محمد أحمد رفض عفواً من شخص لا يتبع الدين(١). وانتشر أمر رفضه في البلاد، فهذا تابع في الطريق يرفض عفو شيخه. والرواية لها أهميتان، فهي تسير مع منطق الأحداث. فهذا رجل يتخذ موقفًا قصيًا، ثم تتكشف له الأشياء وتتابع الأحداث مؤكدة صحة موقفه. ولعله بدأ يدرك أن استقلاله عن محمد شريف ممكن، بل أن تبعيته لم تعد مجدية. وتؤكد الرواية أن الخلاف بين الرجلين كان في رؤيتهما للمسلك الصوفي. ويبدو أن محمد شريف بدأ يدرك خطورة انفصال محمد أحمد عنه، فأراد استدراك الأمر قبل فوات الأوان. وربما تكشف لمحمد أحمد ما يمكن أن يحققه من انتمائه للشيخ القرشي الذي كان أقل صيتًا من محمد شريف، وكان شيخًا يعيش سنوات عمره الأخيرة.

ب ـ مع الشيخ القرشي ود الزين:

كانت الفترة من اتصال محمد أحمد بالشيخ القرشي عام (١٨٧٨م) وحتى عام (١٨٨٠م) فترة حرجة في حياته. فهي من جانب امتداد لحياته الصوفيه الأولى،

---

(١) سلاطين، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

ومن جانب آخر مرحلة انتقالية مهدت لقيامه بأمر المهدية. فهي فترة دقيقة لأنها شهدت الانتقال الحاسم من شخصية الرجل الصوفي إلى المهدي.

وجد محمد أحمد عند الشيخ القرشي مناخًا أكثر قربًا إلى نفسه. فالقرشي أخذ الطريقة رأسًا عن الشيخ أحمد الطيب البشير. وكان صوفيًا في منهجه ومسلكه. وقد عرفت عنه صفات التقوى والورع والصلاح. وكان الرجل يحس بمكانته في الطريقة وأنه أحد دعاماتها وأنه لم يرث الأمر عن نسب وإنما استقاه من مصادره الأولى ومن قدراته الذاتية. ويبدو أنه لم يكن على وفاق مع محمد شريف. فعندما طلب منه عدم قبول محمد أحمد في كنفه أجاب بأنه يراه «مستحقًا ومنع المستحق ظلم».

وكان الشيخ حفيا بالفتى الجديد. ولعله وجد في ذلك الصوفي المخلص كسبًا له. وربما شامه خليفة له في مركزه المستقبل للطريقة السمانية. ومما يقوي هذا الاحتمال زواج محمد أحمد من بنت شيخه الجديد، وهو الزواج الثالث في حياته. ويقال أن فكرة الزواج قد أوحيت لمحمد أحمد من شيخه، إذ تذهب الروايات إلى أن الشيخ القرشي قال «أديته بنتي» «أي زوجته بنتي»[١]. ولعل محمد أحمد قد وجد في مصاهرة الشيخ ما يقوي مركزه في وضعه الجديد.

وبعد ذلك اللقاء الموفق مع الشيخ القرشي عاد محمد أحمد إلى الجزيرة أبا. وفي الطريق كان الناس يتدافعون عليه للتبرك به. وكانوا يحملون الهدايا إليه، فيقوم بتوزيعها على الفقراء زهدًا في الدنيا وعزوفا عنها. وفي أبا واصل سلوكه الزاهد فدخل غارًا كان قد حفره في باطن الأرض للعبادة[٢]. واستمر تدفق الناس عليه يتلمسون تسكين أوجاع حياتهم على يدي هذا الشيخ الصالح. وأصبح له مريدين لصيقين به، وذاع صيته كثيرًا بين قبائل المنطقة، بالذات قبيلتي دغيم وكنانة اللتين شكلتا فيما بعد الراية الخضراء إحدى رايات المهدي الثلاث المقاتلة.

---

(١) محمد إبراهيم أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية (الخرطوم، ١٩٧٠م) ص ١٦.
(٢) سلاطين، ص ١٢٦.

وقد قدم الشيخ بابكر بدري في مذكراته وصفًا حيًا لإحدى زيارت محمد أحمد لرفاعة. فعندما كان يزور محمد أحمد قريتهم رفاعة كان يأتي ومعه تلاميذه ووجوههم نيرة وثيابهم نظيفة والطريقة التي يؤدون بها أذكارهم منظمة. وكان هو وبعض طلاب العلم يهرعون إليه كلما سمعوا بقدومهم، بالذات لمشاركته صلاة المغرب ليستمعوا إلى تلاوته للقرآن التي كانت تفيض بالخشوع. وفي مرة قرأ سورة «القارعة» في الركعة الأولى، وعندما قرأ ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ صعق وخر مغشيًا عليه. فتقدم واحد من تلاميذه وأتم الصلاة[1]. وهذه الرواية رغم ما لنا من تحفظات على بعض أجزائها، إلا أننا يمكن أن نقبل جوهرها، وهو أن محمد أحمد قد أصبح شيخًا ذائع الصيت في تلك المنطقة، وأن صلاحه أصبح معروفًا للجميع، وهذا هو الأساس في قبوله مستقبلاً.

ج ـ رحلة محمد أحمد الأولى إلى الأبيض:

واصل محمد أحمد رحلاته في المنطقة تحت مظلة الشيخ القرشي. ثم امتد نشاطه خارج المنطقة التقليدية التي جابها من قبل، إذ قام بزيارة لمديرية كردفان ومدينة الأبيض بالذات. وحتى نقف على أهمية هذه الرحلة نحتاج أن نتعرف على بعض الأوضاع في كردفان وعاصمتها الأبيض.

يسكن كردفان قبائل رعوية تعمل في تربية الجمال والأبقار. وقد تعرضت تلك القبائل مثل غيرها من قبائل البلاد إلى بطش الحكم التركي على يد الدفتردار الذي احتلها عام (١٨٢١م). فكردفان من مناطق السودان التي رزحت طويلاً تحت الحكم الأجنبي. فتعرضت قبائلها إلى عدة ضغوط ومؤثرات. فقد فتح الحكم الجديد لقبيلة الكبابيش مجالات واسعة من النشاط الاقتصادي. فبدأت تلك القبائل تساهم بنشاط في ترحيل الصمغ إلى مصر بجمالها. ورغم تعرضها للإجحاف في

(١) بابكري بدري، تاريخ حياتي: الجزء الأول (الخرطوم، ١٩٥٩م) ص ٢٩.

بادئ الأمر، إلا أن حالها استقام مع الحكم الجديد بعد لقاء شيخ الكبابيش بمحمد علي باشا عند زيارته للسودان (١٨٣٨م)(١).

فساعدها الدخل الذي توفر لها من عملية الترحيل إلى الانتقال النسبي من دائرة الحياة الرعوية إلى هامش التعامل النقدي. كما فتح لها الحكم الجديد باب تصدير الجمال إلى مصر، وهذا أيضًا وفر لها أفقًا ماديًا جديداً. وكان لهذين النشاطين الاقتصاديين أثرهما النسبي في خلخلة جانب من العلاقات الرعوية، ودفع مجموعات من تلك القبائل إلى رؤية آفاق من النشاط الاقتصادي غير ظروف الرعي وفجائية الحياة في ظله(٢).

وتعرضت قبائل كردفان إلى أساليب عنيفة من البطش، كان أعنفها كمية وطريقة جمع الضرائب التي أرهقتها للمدى البعيد. وكان لبعد كردفان عن مركز السلطة في الخرطوم أن وضعها تحت رحمة الحكام الإقليميين ونزوعهم القاسي للثراء على حساب الأهالي، فأوسعوهم ضربًا ونهبًا ما وسعهم إلى ذلك سبيل. ولأن قبائل كردفان لم تخرج من دائرة النشاط الرعوي، فقد حافظت على أساليبها القتالية وقدراتها العالية في التحمل فعبرت في عدة مناسبات عن تمردها على الأوضاع، ورفعت سيف الرفض والعصيان على الحكومة. ولكنها كانت انفجارات متفرقة ما أسرع ما قضى عليها الحكم الأجنبي. ومن أنصع تلك الأمثلة تمرد الشيخ علي ود كنونة(٣).

ولأن كردفان منطقة قبائل رعوية، ولأن صمغها كان تصديره مرتبطًا بالنيل. فقد غدت منطقة أواسط السودان النيلية الزراعية تمثل بالنسبة لتلك القبائل مثلاً أعلى يصبون إليه. كما أن الجلابة الذين وفدوا من منطقة النيل كانوا يعتبرون صفوة لها

---

(١) عبد الله علي إبراهيم، المهدية والكبابيش، وهو دراسة مفصلة عن هذا الصراع.
(٢) القدال، ص . . . .
(٣) المصدر السابق.

قدرات في الحصول على الثراء. وأصبح ذلك التفوق الاقتصادي هو أساس التفوق الحضاري. فلغة أهل النيل هي المتفوقة، وغدت أفكارهم رفيعة. وكل من جاء من منطقة النيل سواء كان عالمًا أو «جلابي» يعتبر شخصًا متفوقًا. ويشعر هو بتفوقه ذاك. وهذا ما عبر عنه يوسف ميخائيل قائلاً «والمعلوم عندنا نحن أهل كردفان أن أي إنسان يحضر من البحر (النيل) كأنه حضر من بيت المقدس أو مكة المكرمة، كونه لسان أهل البحر طلق ورطب، وجلدهم أملس. وعموم أهل كردفان وحولها - الا بارا - الجسم خشن واللسان ثقيل في اللغة العربية، والأسماء وحشية. «ناس متوحشين»[1]. فكانت قبائل الغرب تتطلع شاخصة نحو النيل تتوقع ظهور منقذ يأتيها من هناك.

وشهدت كردفان صراعات بين القبائل. كما كانت الأبيض عاصمتها بؤرة لصراعات أعنف امتدت من القمة حتى الفئات الاجتماعية المسحوقة. فقد تحولت الأبيض على عهد الحكم التركي إلى عاصمة تجارية كبرى ومركز هام لتداول المحصولات النقدية بالذات الصمغ. وبرزت على سطحها فئة تجارية قوية من «خواجات وتجار أولاد بلد من الجعليين والدناقلة وكافة القبائل»[2]. وتراكمت في أيدي الجلابة أرباح تجارية جمعوها بمختلف الوسائل، وزحف بعضهم إلى مواقع السلطة مثل إلياس باشا أم برير الذي أصبح مديراً لمديرية كردفان. وتحالف قسم من الجلابة مع الحكم الأجنبي الذي رأى فيه سنداً لها في ممارساتها التجارية. كما خرجت عليه فئة منهم رأت فيه عائقًا دون تحقيق طموحاتها التجارية. وتبلور الصراع بين الفئتين من الجلابة حول الصراع على السلطة، واتخذ شكلاً حاداً بين إلياس باشا أم برير وأحمد بك دفع الله، وهما من كبار التجار الجعليين في المدينة. ولأن مجموعة الجلابة في الأبيض كانت بعيدة عن مركز السلطة في الخرطوم، فإن

---

(١) ميخائيل، ص ٢٣.

(٢) عبد الله على إبراهيم، المهدية والكبابيش.

صراعها مع الحكام الإقليميين كان صراعًا محليًا. ومهما اتخذ من عنف فلم يكن يزعج الخرطوم طالما بقيت دائرة انتشاره محصورة. ولكن الصراع كان يتطور إلى اغتراب الفئة المعادية للحكم التركي لا في الأبيض بل على نطاق القطر كله ولكن حدة الصراع كانت تبدو أكثر جلاء للذين يعيشون في الأبيض أو يتصلون بها.

ويبدو أن ذلك الصراع بلغ مرحلة عنيفة دفعت بالحكومة إلى إرسال نائب الحكمدار جيقلر باشا عام (١٨٨١م) للنظر في شكاوى الناس وظلاماتهم. وذكر جيقلر في مذكراته أنه كان يجلس منذ الصباح الباكر وحتى العصر يستمع إلى تلك الشكاوى. وكان أكثرها حدة شكوى بعض قبائل البقارة من أحمد دفع الله واحتلاله قسراً مساحات شاسعة من أراضيهم وشروعه في استغلالها. وكان تجمهر الناس أمام باب الحاكم كبيراً، إلى درجة أنه كان يستعين برجال الشرطة لإفساح الطريق ليذهب إلى منزله. وكان القس أهرولدر موجوداً في ذلك الحين فحذر جيقلر من تفاقم الأمر إذ أن المنطقة حبلى بعوامل التذمر وبالعناصر المتحفزة للتمرد.

ومارست الفئات الاجتماعية الأخرى نشاطًا تجاريًا محمومًا بالربح. فقد كتب يوسف ميخائيل قائلا «كنا نشتري البلح من الجلابة بالكوار ونبيعه بالقطاعي لأجل مشترى العيش ونربح فيه أرباحًا زائدة». وكان لتزايد النشاط التجاري أن أصبح الناس ـ علي حدة تعبيره ـ «سكرانين بحب الدنيا ومشغولين». ويبدو أن جو الأبيض أصبح مشحونًا بالصراع من أجل الربح. والذي كان الاندفاع فيه غريبًا على القيم الرعوية والنزعة الصوفية. وكان اندفاعًا محمومًا وقويًا. حتى مارس الناس شتى أساليب الغش والاحتيال لابتزاز أفراد القبائل الوافدة إلى الأبيض.

ومارست السلطة الحاكمة، أجنبية وسودانية، أساليبًا متعددة مع السكان لامتصاصهم عن طريق الضرائب. ويقول يوسف ميخائيل أنه في الأبيض مركز الحكومة «ومحل كرسي العدل» حدثت تجاوزات كبيرة من ناظر مركز المديرية عبد المجيد أبو نخرة الدنقلاوي. فقد كان يجمع «مال الجمرك والويركو من سكان

البندر مثل العتب وستات المريسة» فيأخذ من المساكين «الطاق طاقين»، أما البيوتات الكبيرة فيخشاها. «فالظلم واقع على المساكين الصغار. وعذب الخلق خصوصًا الجلابة الذين يحضرون بالرقيق، فقد كان يدخلهم إلى البلاد ليلاً ويبتزهم». وكثر منه الظلم وصارت الخلق تسخط. «ويتحدث أيضًا عن مالك شيخ التكارير الذي يتحصل العوائد من البدو. فإذا باع «العربي مواشيه يأخذ منه على رأس البقرة خمسة قروش والجمل عشرة قروش بخلاف المواشي الصغار، وفي بعض عربان غشمان يأخذ منه على كيفه... ما يعمل لا حساب ولا عتاب. والذي يورده للحكومة على كيفه». فإذا كان هذا شأن عمال الحكومة من الوطنيين فكيف حال الناس مع الأتراك والشراكسة. لقد أدت تلك الممارسات إلى بروز روح ساخطة وإلى انتشار التذمر بين الناس. ولكنه كان شعوراً عقيماً، مجرد إعلان موقف رافض دون رؤية مخرج منه. وقد صور يوسف ميخائيل هذا الجو فقال: إن الناس كانوا مجرد ساخطين يقولون «الله يقطع دابر الحكام الظالمين»، أو يصيحون «نحن مظلومين الله يزيل هذا الحكم الجائر» وامتد سخطهم ليشمل «كل من هو متولي على مصلحة من مصالح الحكومة»(١).

فكانت الأبيض مسرحًا لصراعات متشعبة: صراعات بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وبينها وبين الحكم التركي. فتهيأت فيها تربة خصبة لبروز دعوة بتغيير واقع الحال. وكان ذلك السخط الذي رأيناه هو الخطوة الأولى في ذلك الدرب. وليس هناك أمام الناس في حالة سخطهم إلا الأخذ بالفكرة القريبة إلى وجدانهم والتقاطها سهل عليهم دون تعقيد. فكانت فكرة المهدي المنتظر هي تلك الفكرة. وهي بطبيعتها المحدودة وما يكتنفها من غموض نتاج الظروف الموضوعية المحدودة، ولكنها تعبر عن الوضع المتأزم في آن واحد. ورياح المهدي المنتظر التي كانت تهب وجدت لها مداراً صالحًا في السودان، وفي الأبيض كانت تدفع بها أمواج السخط إلى شط

---

(١) ميخائيل، ص ٢٥-٢٧.

اليقين. فكان الناس مرحبين بها. وأخذوا يصيحون عندما ضاقت بهم الحال «أليس لنا مهدي» «هذا أول نزول المهدي». بل أن الصبية في الأبيض تلقفوا الفكرة وانقسموا في مبارياتهم إلى فريقين، فريق المهدي وفريق «الترك»، ووصل التنافس بين الفريقين حد الالتحام بالعصى. وكان الأمر ينتهي دائمًا بانتصار فريق المهدي(١). هكذا كانت نبوءة الأطفال. كان هذا قبل مجيء محمد أحمد إلى الأبيض. وإليها ذهب.

فما الذي ساقه إلى تلك المدينة؟ هل كانت زيارته بمحض الصدفة، أم هناك عوامل أخرى قادته إليها؟ الأرجح أن محمد أحمد ذهب إلى الأبيض بهدف نشر تعاليم طريقته، وأن فكرة المهدي المنتظر لم تطرأ بعد على رؤياه. أما اختياره للأبيض فإما لأنه كان مدركًا لأهميتها كمركز سياسي وتجاري واجتماعي وأنها ميدان خصب لنشر الطريقة التي يبشر بها، أو أنه لم يكن مدركًا لتلك الأهمية وإنما وقف عليها بعد ذهابه. المهم في الأمر أن الأبيض تركت أثرًا بينا على حياته، بل لعلها نقطة تحول هامة في اتجاه بلورة فكرة المهدي المنتظر، بل نكاد نجزم أنها كانت العامل الحاسم في لفتة نحو ذلك الأفق، وربما دفعته نحو ذلك الأُفق. فبعد الأبيض عن مركز السلطة في الخرطوم، والمعاناة التي تعرضت لها منذ أيام الدفتردار الأولى، قد جعلتها حبلى بفكرة المهدي، ومن أكثر المناطق استعدادًا لتقبلها.

ذهب محمد أحمد إلى الأبيض حوالي عام (١٨٧٩م)، وكان شابًا في منتصف العقد الرابع من عمره يهبط غريبًا على بلد لم يعرفه من قبل. **فكيف وجد طريقه بين دروبها وصراعاتها؟**

قدم يوسف ميخائيل صورة حية لتلك الزيارة. فقال أنه دخل منزله بعد منتصف الليل فسمع قومًا يتلون أذكارا وهم يدورون حول المدينة. فتناوله الناس بالحديث صباحًا وقالوا: أنه حضر رجل درويش من البحر اسمه محمد أحمد ومعه

(١) المصدر السابق، ص ٢٧.

الحيران بكثرة ونزل عند السيد المكي. ومن يقول: أنا شفته عند ولد سوار الدهب. ويقولون عليه صالح من صلاح البحر. ويزور كافة المنازل الكبيرة من أهل الدين. وفي نصف الليل يقوم مع جماعته ويطوفون البلد مرة واحدة حتى يطلع الفجر أوان الصلاة يبطل الذكر عند طوافه بالليل يذكر يقول. الدائم هو الدائم الله هو الدايم. ذكره بخلاف الأذكار الثانية ومن يقول أيوه والله رجل صالح من أهل البحر. وصارت أهل كردفان تزوره لأجل أخذ البركة... ويتبركوا منه واشتهر اسمه. وهو يزور كافة أهل المدينة من أهل الطرق الصوفية. ويزور إلياس باشا وولد العريق محمدين سر تجار كردفان والمحلات العالية الذي لهم بهم معرفة. ومن بعد ما يأخذ له مدة سواء شهر أو شهرين يتوجه إلى محل إقامته... والرجل صاحب علم زادت محبته في قلوبهم وفرحوا به فرح شديد من شدة تواضعه وحلاوة مقاله. كأنه يسقي في أرض عطشانه حتى غرس محبته في قلوبهم... وحفر الأساس في كردفان... وعندما يعود يرمي البناء على الأساس وفي أثناء سفره ينزل بالطريق مع المشايخ مثل الشيخ المنا والشيخ موسى الأحمر وكافة رؤوس القبائل المشهورة... وتراكمت عليه العربان في الطريق والحالات[(١)].

تبرز هذه الرواية عدة جوانب هامة في حياة محمد أحمد في هذه الفترة.

فهو عند ما ذهب إلى الأبيض كان صوفيًا يقتفي النهج التقليدي لمتصوفة البلاد، ولكن له لونه الخاص في أداء الذكر مما لفت إليه انتباه الناس. فاستغل ذلك الانتباه ليوسع دائرة مريديه. ويبدو أن ذلك النفوذ المتزايد قد لفت انتباهه إلى قدراته القيادية وإلى مشارف المهدي المنتظر. وكان لاتصاله بنادي المعارضة الجلابي أن وقف على جوانب من الحكم التركي لم تكن واردة من قبل في دائرة نشاطه الصوفي. فيذهب سلاطين إلى الرحلة كان لها أثرها إذ مكنته من الوقوف على مآسي الناس في ظل الحكم الأجنبي وإرهاقه لهم بالضرائب[(٢)]. ويمكننا أن نعتبر اتصاله بطبقة التجار في

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣-٢٥.

(٢) سلاطين، ١٣٣.

الأبيض مظهراً لوعيه بالقوى الاجتماعية التي تؤثر في المجتمع. ولعل التفات الناس حوله قد بين له قدرته في التأثير عليهم خارج منطقة الجزيرة التي عاش فيها سنوات حياته الأولى.

وحدث أمر آخر في الأبيض له دلالته. ففي إحدى الليالي سمع طبولا وموسيقى وعلم أن أحد تجار الرقيق سيتزوج غلامًا اسمه «قرفة» فصحب معه بعض أصحابه إلى مكان الحفل. وهناك أمسك سيفه وهم بضرب عنق الرجل، لولا أن حال أصحابه دون ذلك. فاتجه من فوره إلى مأمور «الضبطية» يشكو الأمر. فقابلهم المأمور بالإهانة والازدراء، وصاح فيهم «الدنيا حرة»(١). فإذا استبعدنا بعض المبالغات في هذه الرواية يمكننا أن نقول بأن محمد أحمد قد انفعل للحادث، وعبر عن انفعاله بشكل لا يخلو من حدة وعنف، ولولا تدخل أصحابه لتطور الأمر إلى معركة. وتؤكد القصة على ذلك الجانب من شخصية الرجل الذي وقفنا على نماذج له من قبل، وهو **رفضه الصارخ لما يراه خطأ، مهما كلفه ذلك الوقوف ومهما جر عليه من عنت**. كما أن لجوءه للسلطة يوضح أنه ما زال يتصرف كصوفي في إطار السلطة القائمة. فليس هناك مهدية أو خروج على ولي الأمر. ويكشف الحادث جانبًا صارخًا من فساد الحياة في ظل الحكم ولا شك أن موقف السلطة من ذلك الفساد قد هزه.

لقد كانت الرحلة إلى كردفان ذات نتائج بعيدة الغور على مستقبل ذلك الفتى الصوفي، وكانت منعطفًا هامًا في حياته.

د . بعد العودة من الأبيض :

بعد عودته من الأبيض حدثت بعض التطورات الهامة والأحداث البارزة. **أولها وفاة الشيخ القرشي**. ويقال أن الشيخ القرشي، كان قد أوحى لمحمد أحمد بفكرة المهدي المنتظر قبل وفاته، إذ ينسب إليه قوله «أديته بنتي وفرسي وأنا موعود أنه

---

(١) إبراهيم فوزي، ص ٧٣.

فرسي ده يركبه المهدي، وشيخته وأديته الإجازة»(١). وتذهب هذه الرواية إلىٰ نوع من الجزم في أمر المهدي وهو ما لا يتفق مع الأحداث. وحتىٰ حديث الشيخ القرشي إن صح، فهو مضطرب. فالمهدي المنتظر والمشيخة لا يسيران معًا. ولعل كل الأمر أن الشيخ القرشي رأىٰ في ذلك الشاب الورع الشخص المناسب الذي سيخلفه، وأنه يتمتع بصفات قيادية تؤهله ليقود قومه في أمور دينهم ودنياهم. فأشاد به وبالغ في إشادته وربما أطلق ذلك التصريح عنه مشبهًا له بالمهدي، أو ألصق به بعد وفاة.. أما محمد أحمد فلم يزل ذاك الشيخ الصوفي. فهو ما أن سمع بوفاة الشيخ القرشي حتىٰ هب إلىٰ طيبة وشرع في بناء قبة لشيخه، وهو تصرف لا يتفق مع من يرىٰ في نفسه مهديًا وخليفة لرسول الله ﷺ. ولكن يمكننا القول بأن الفكرة كانت تلمع في سمائه، وتتردد في ذهنه تدفع بها عوامل موضوعية وذاتية، وتحفها ضغوط اجتماعية وشخصية، حتي تهيأ لها المناخ المناسب لتخرج ناضجة مكتملة.

وكان الأمر الثاني لقاؤه بعبد الله بن محمد الذي أصبح فيما بعد الخليفة عبد الله. جاء عبد الله يسعىٰ من غرب السودان باحثًا عن انتماء. ولعل سعيه نحو أواسط السودان وإلىٰ منطقة النيل بالذات كان انعكاسًا لتطور وعيه الاجتماعي. فقد كانت تلك المنطقة النيلية الزراعية هي مصدر الثقل الحضاري في الإمبراطورية التركية-المصرية. لذلك جاءها الرجل يسعىٰ باحثًا عن انتماء. وما كان له إلا أن يبحث عن ذلك الانتماء وعن مكان له في المرتبة الثانية. فأغلب الروايات تشير إلىٰ ذلك. فقد اتصل بالزبير باشا باعتباره المهدي، ثم بالشيخ محمد شريف نور الدائم باعتباره ضالته ولكن الرجل صرفه، وأخيراً بمحمد أحمد بطيبة. كلها تشير إلىٰ بحث الرجل عن دوره كالرجل الثاني في بيئة يعلم تميزها الحضاري وتميزها عن بيئته. وتتحدث الروايات عن العنت الذي لقيه عبد الله وهو يخترق منطقة الجزيرة بسحنته ولغته الغريبتين. وإذا كان عبد الله يحمل رؤية مهدية أو لا يحمل، فإن لقاءه بمحمد أحمد قد أضاء ضباب الأفكار التي جاء يحملها من بلاده.

---

(١) أبو سليم، الحركة الفكرية، ص ١٦.

وتم اللقاء بين الرجلين في طيبة بعد وفاة الشيخ القرشي. وتذهب بعض الروايات إلى وصف ذلك اللقاء وصفًا دراميًا. فيذهب شقير إلى أن عبد الله خر صريعًا عند أول مشاهدته لمحمد أحمد، إذ رأى فيه منذ الوهلة الأولى صورة المهدي المنتظر. وما أن أفاق من صدمته حتى خر مغشيًا عليه للمرة الثانية. وعندما أفاق تقدم إلى محمد أحمد وهو يحبو على الأرض وأخذ يده وهو يبكي ويرتعد(١). على أن الرواية التي نقلها سلاطين عن عبد الله مباشرة أكثر قربًا إلى الواقع. فعندما قابل محمد أحمد بعد رحلة مضنية نسي كل أتعابه وقنع بمجرد النظر إليه والاستماع إلى حديثه. ومضت عدة ساعات وهو جالس لا يملك القدرة على مخاطبته. وأخيراً انتزع بعض الجمل شرح فيها حاله وطلب أن يكون أحد تلاميذه. ويبدو أن شخصية محمد أحمد الجذابة، والتي زادها وقاراً المسئولية التي ألقيت عليه بعد وفاة الشيخ القرشي، قد شدت انتباه عبد الله شداً لم يستطع أن يتخلص من أثره فهذه الرواية تناسب شخصية عبد الله الذي كان يرى نفسه تابعًا باحثًا عن مثل أعلى ينتمي إليه في إطار نشأته وتربيته الصوفية. فوجد في محمد أحمد ضالته كما وجد في محمد أحمد شخصاً له قدرات وذكاء حاد لم تغب عن حسه، بل التقط قدرات الرجل الذهنية والقيادية. ومنذ ذلك الوقت وعبد الله يعيش في قلب الأحداث ويؤثر فيها ويتأثر بها، ويترك بصماته بينه على مسارها. وهو من المؤثرات التي دفعت محمد أحمد في درب المهدية الذي كان قد بدأ السير فيه.

والأمر الثالث كان رحلة محمد أحمد من طيبة عائداً إلى أبا بعد أن اعتلى كرسي المشيخة. فلم تكن الرحلة كرحلاته السابقة عندما كان يغدو ويروح بين أبا وطيبة، وإنما بعد أن آل إليه أمر المشيخة وأخذ صيته يذيع. فأخذ الناس يتكاثرون عليه في الطريق يصبون لمشاهدته والاستماع له وأخذ البركة منه. وقد منحته تلك الجموع يقينًا على يقين في موقفه كصوفي متفرد. فالرجل تحف به الضغوط من كل

---

(١) شقير، ص ٦٤٢ ـ ٦٤٣

جانب . وكلها تعبر عن الإعجاب والاستعداد لتسليمه أمر مقادها . ففي الأبيض وفي طيبة وفي الطريق إلى أبا وفي أبا نفسها ، لم تخل أيام الشيخ من الوافدين إليه ، الواجدين في طلعته ومسلكه الزاهد ومخاطبته ما يأسرهم ، وهم الذي ألفوا طاعة الشيخ والفقير . فليس بغريب عليه إذا تبلورت فكرة المهدي المنتظر في ذهنه . لم تهبط عليه هبوطًا فجائيًا ، ولم ينبثق في رأسه كانبثاق أثينا من رأس زيوس ، وإنما سعى إليها بجده وحمل نفسه في أموره حملاً قاسيًا أفرده بين كل متصوفة عصره . فمنحته القدرة ليصبح المعبر على طموح عصره ونزوعه التواق إلى الخلاص .

هـ . حصاد التجربة الصوفية :

وحصاد التجربة الصوفية يستدعي الوقوف عنده . فهي تجربة لها بعدها الإيجابي كما لها قصورها . والتجربة الصوفية لم تنته نهاية قاطعة ، بل امتد أثرها وتمازج مع التجارب اللاحقة من حياة الرجل في نسيج واحد هو الذي أعطى شخصية محمد أحمد ثقلها التاريخي بل أن الفكر الصوفي ظل متمسكًا بتلابيب أفكاره ، وانعكس جليًا في كل كتاباته وفي منحاه الفكري وفي رؤياه الأيدولوجية .

وقف محمد أحمد على مشارف الدعوة المهدية وهو شيخ صوفي زاهد له شخصيته المتميزة التي يهرع الناس إليها طلبًا للغوث وبرد اليقين . والصوفي أو «الفقير» له مكانته في ذلك المجتمع السوداني . وإذا كان ذلك الصوفي زاهداً حقًا في مسلكه ومنهجه إزداد قبولاً لدى الناس وعلت مكانته . فالصوفية أعطت محمد أحمد تلك المكانة ، وتأهل في خلاويها ومغاراتها ، ومنحته القبول الطوعي . وقد مكنته شخصيته وقدرته في المخاطبة ومثابرته من أن يمشي مداهًا حتى نهايته الممكنة .

وأعطته التجربة الصوفية خبرة بالبلاد ، اكتسبها من مهامه المتعددة وأسفاره من قرية لأخرى ومن مدينة لمدينة . فوقف على أمور الناس وأحوال البلاد نافذا إليها بشخصيته الناقدة والرافضة للمكاره منذ صباه . وذلك التجوال هو الذي أخرجه من

محيط التعبد المحدود إلى الاحتكاك المباشر بالحياة. فبرزت أشياء تستوجب الإصلاح الفوري، وأخرى تدفع إلى رد الفعل العنيف، وأخرى أمرها عصي يقف حيالها عاجزاً. فكيف السبيل وهو صوفي حبيس مهام معينة ومدى محدود؟ فهل يناطح جدار المحال الذي نهض أمامه، أم هناك سبل يمكن بها اجتيازه.

فالتجربة الصوفية لها قصورها، فهو قد وصل مداها أو كاد دون أن يقر به قرار. ولعله قد أدرك عجز الشيخ الصوفي في المضي قدمًا لتغيير واقع الحال، ما لم يرتد فوق عباءة الصوفي لباسًا آخر. وكانت فكرة المهدي المنتظر تتردد هنا وهناك، حينًا همسًا وحينا بصوت جهير منفرد وحينًا ثالث يتناقلها الناس في حديثهم. إن وقوف المنهج الصوفي عند مدى معلوم، وأوضاع البلاد الحبلى بفكرة المهدي كطريق للخلاص، هي التي أعطت الفكرة إيقاعها المنسجم مع خطوات العصر، فدفعت بمحمد أحمد خارج حدود الصوفية. فخرج منها يحمل ما استطاع حمله وما قوي على تحمل تبعات البقاء وسقط ما عجز عن المضي قدما.



الفصل الثالث

محمد أحمد المهدي

الفصل الثالث

محمد أحمد المهدي

أين أمسي في الغار حيث رأى	الله بعينيه في نواحي « قدير »
ثـم أوحى إليـه أن قـد تخير	تك هديا فاصدع بأمـر القديـر

١ ـ بداية الطريق إلى المهدية :

لم يكن طريقًا هينًا ولا ميسوراً ذاك الذي بدأ يسير فيه الشيخ محمد أحمد والبلاد يغشاها ظلام العشى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . إن ادعاء المهدية ليس بالأمر العسير ، فهم كثر أولئك الذين ادعوها . العسير حقًا أن يؤمن الناس بتلك الدعوة ويحتضونها ، وأن يتم التخطيط لأنصارها . ومحمد أحمد عندما ادعاها كان يملك مؤهلات عالية اكتسبها من سنوات جهاده الصوفي وسنحاول هنا تتبع خطوات ذلك الطريق حتى ظهر أمر المهدية .

كانت أولى خطوات الطريق التي وضعت حداً فاصلاً بين نشاط محمد أحمد الصوفي ومحمد أحمد المهدي، هو اتخاذ السرية منهجًا في دعوته واتصالاته . فالسرية هي التي نقلته من داعية صوفي في حدود النظام القائم، إلى داعية لأمر خارج النظام القائم مما يحتم عداءه ويستوجب ردعه . فبدأ يسر لمن حوله من المريدين الذين التفوا به لتصوفه وورعه ، بدأ يسر لهم ببعض الخواطر التي كانت تطرأ عليه . وكانت أكثر تلك الرؤى حسمًا مشاهدته للرسول ﷺ بعد الانتهاء من بناء قبة الشيخ القرشي ، حيث أبلغه أنه المهدي المنتظر[١] وكان محمد أحمد يسمع قبل أن يأتيه هذا

(١) جهاد، ص ٥ .

اليقين هواتف تناديه «يا مهدي الله» و «مرحبًا بالمهدي». فكان يعرض عنها ويستعيذ بها ظنًا أنها من فعل الشيطان.

ولنا أن نقف هنا لنستبين أمر تلك الهواتف، ورؤية الرسول ﷺ التي تحولت إلى حضرة نبوية مكتملة المشاهد(١). فهذه بداية كرامات المهدي.

ماذا تعني هذه الكرامات التي عرف بها كل أهل الصلاح في البلاد؟ المجتمع الذي نشأ فيه محمد أحمد مشبع بالصوفية ذات التقاليد العميقة في أمر الكرامات. فليس هناك صوفي اشتهر أمره وبرز في عصره إلا وصاحب تميزه سلسة من الكرامات وخوارق الأمور التي كانت تتخذ معياراً لقربه من الله. والكرامات هذه هي نتاج سنوات القهر والاستغلال التي استنزفت طاقات الناس وجردتها من وسائل الصراع ودفعتها إلى اللجوء إلى ما هو خارج عن مجالي رؤيتها وقدرتها وتحكمها(٢). والكرامات انعكاس لضعف الموروث الفكري والحضاري للمجتمع. فانتشرت في السنوات الأولى لدخول الإسلام وأخذت تقل كلما توسع فهم الناس بأمر دينهم. وكتاب «طبقات ود ضيف الله» يذخر بكرامات الأولياء التي تصل لدرجة إحياء الموتى والطيران في الهواء.. وساعد على انتشار الطريقة الختمية التي وفدت البلاد مؤخراً (١٨١٨م)، ما عرف عن مؤسسيها الأوائل من كرامات بعيدة الغور ذائعة الصيت. وما كان للطريقة الختمية أن تجد سبيلها وسط ذلك الفيض من الطرق الصوفية لو لم يكن لمؤسسيها كرامات تضعهم في صف من سبقهم إن لم تتفوق عليهم.

وكانت تلك الكرامات مرتبطة بشخصية صاحبها ومقدرته في القيام بأشياء خارجة عن طاقة البشر مما يعلو بمكانته وسط جمهرة «أهل الله». فهي كرامات فردية. فإحياء الموتى مثلاً كرامة وهي لن تصلح من الحال شيئًا وإنما ترفع مكانة من

---

(١) منشورات، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) بدران والخماش، ص ٤٩.

نسبت إليه. وكلما زاد حب الناس للفقير كلما ظهرت له كرامات بالغة التعقيد. فالأمر لا يخلو من مزايدات تحفها المبالغة هي النول الذي نسج من خيال الناس تلك الكرامات. ولكل عصر كراماته، ومناخ العصر هو الذي يفرض قبولها.

ولعل خير من صور الأمر الشيخ بابكر بدري في مذكراته. فقد كان من كرامات المهدي أن اسمه ظهر في النباتات. فحكى أنه اشترى مرة بطيخة، فوجد على كل حبة منها خطوطًا تقرأ على صفحة منها «لا إله إلا الله» وعلى الجانب الآخر خط غير واضح ولكن يمكن يجمع كلمة محمد «وكنت أعتقد الباقي (المهدي)»(١). فهو في وقتها كان يعتقد في صحة الكرامات، ولكن عندما كتب مذكراته بعد نصف قرن أو يزيد انتابته الشكوك التي ظهرت في روايته هذه.

كانت كرامات المهدي مرتبطة بعصره، ولكن كانت كلها متصلة بالمهدية والصراع ضد الحكم التركي. فالمهدية جاءه أمرها في حضرة نبوية وهذه كرامة. واسم المهدي ظهر على لحى الأشجار وأوراقها وهي كرامة أخرى. والمهدي «مسك للترك سر السلاح» أي أبطل مفعول سلاحهم الناري. وفي معاركه كانت تأتيه الآلاف من الملائكة مسومين، متأثراً هنا بقول القرآن الكريم: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ ۞ بَلَىٰ إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾(٢). هذه كلها كرامات مرتبطة بأمر واحد، وهي كرامات تبدو أكثر قبولاً من إحياء الموتى. فلم يعرف عن المهدي كرامات خارجة عن قوانين الطبيعة بشكل خارق، ولكن عرفت عنه كرامات داخل الصراع الاجتماعي لتدعم معاركه ضد الحكم التركي. والذين ادعو المهدية في التارخ الإسلامي لم يشتهروا بكرامات كتلك التي عرف بها محمد أحمد. فقد كانوا رجال دين يصارعون ظلمًا اجتماعيًا. أما المهدي في

---

(١) بابكري بدري، ص٢٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٢٤ ، ١٢٥.

السودان فكان يصارع ظلمًا اجتماعيًا في مجتمع غارق في كرامات الأولياء ومعتقد فيها، ولذلك صاحب ظهوره كرامات مرتبطة بتلك الفكرة ودافعة لها.

عندما وصل محمد أحمد إلى مرحلة اليقين في أنه المهدي، بدأ يتصل بأصحابه في أبا في سرية تامة ليفضي لهم بتلك الهواتف. وكلما لقي قبولاً كلما توسع في اتصالاته السرية وقد ساعدت تلك السرية في إخفاء أمر المهدي ودعوته وهي لم تزل في مهدها. فلم تكن الإدارة التركية على علم بتلك التحركات ولم يكن في نظرها غير واحد من «دراويش الصوفية»(١) الذين يشتهر أمرهم لمسلكهم الزاهد وسرعان ما يمتصهم النظام الإداري والسياسي السائد.

ولم يكن ذاك النفر في أبا بحاجة إلى عمل دعائي مكثف، فقد كانوا لصيقين بالشيخ مأخوذين به. فثبتوا أقدامه. فانتقل باتصالاته إلى بعض معارفه من رجال الصوفية الذين أنس فيه ميلاً للأخذ بما يدعو له. وكانت رسائله في هذه الفترة مشوبة بالحذر والإشارات الباطنية وهي لغة يفهمها متصوفة العصر. فهو يتحدث عن «إقامة الدين» «والدخول في العهد المعلوم»(٢).

ولكن هل تبقى اتصالاته حبيسة الجزيرة أبا وما حولها، وهل إذا خرج بها إلى مكان آخر ستجد نفس القبول الرائع؟ هل تظل تحركاته محصورة في ذلك النفر الذي يلتف حوله، والذي لم يكن له وزن اجتماعي بعد؟ أليست الدعوة في حاجة إلى «أحد العمرين» ليعز جانبها؟ هنا برزت مدينة الأبيض فشد إليها الرحال في رحلة ثانية.

٢ـ الرحلة الثانية إلى الأبيض:

وكانت هي الخطوة الثانية في درب المهدية. ويزعم سلاطين أن الخليفة عبد الله

(١) كلمة «درويش» تعني لدى عامة السودانيين الصوفي المنجذب ويبدو هذا من عدم اهتمامه بمظهره. وقد درج أعداء المهدية على تسمية أنصار المهدي «بالدراويش» تبخيسًا لهم مما اضطر المهدي لإصدار منشور ينهي فيه عن استعمال اللفظ واستبداله بالأنصار.

(٢) منشورات، ص ٤ وما بعدها.

هو الذي اقترح تلك الرحلة[1]. ولا نود أن نخوض في إثبات أو رفض هذه الرواية. فقد يكون عبدالله هو الذي اقترحها ووجد اقتراحه قبولاً سريعًا لدى محمد أحمد. وقد يكون محمد أحمد هو الذي رأى ضرورة الذهاب إلى الأبيض بعد نجاحه في رحلته الأولى الأمر المهم أن قيادة الدعوة المهدية رأت ضرورة الذهاب إلى الأبيض في تلك المرحلة المبكرة من الدعوة ولعل محمد أحمد أكثر أولئك القادة حماسة للرحلة بعد نجاحه السابق. ولأن وعيه الاجتماعي أكثر نضجًا، فقد كان مدركًا لأهمية كردفان لأي حركة تخرج على النظام وتنشد مكانًا معينا تترعرع فيه حتى يقوى أمرها. ولأنه كسب مواقع وسط الفئة القوية في الأبيض. ولا شك أن عبدالله القادم من كردفان كان له دور فعال.

خرج محمد أحمد من أبا قاصداً الأبيض، وهو يصحب جماعته وهم يلبسون «لباس الدراويش» المعتاد: الجبة المرقعة والسبحة والعكاز وإبريق الفخار[2]. ومر في طريقه بدار الجمع حيث أخوه عبد الله فبايعهم سراً على المهدية. ومن هنا بدأ عبدالله يصبح أكثر تأثيراً. فها هم إخوته أول من ينضم إلى الدعوة خارج وطنها الأم.

وفي الأبيض بدأ محمد أحمد نشاطًا يختلف عن سابقه فقد جاء هذه المرة لبث الدعوة سراً. فالرحلة امتداد للمرحلة السرية في مستوى متقدم. ومن أجل الحفاظ على السرية واصل محمد أحمد نشاطه الصوفي العلني، فكان يدور في المدينة بعد منتصف الليل كسابق عادته، ومعه أصحابه في لباسهم الصوفي المتميز. والتف الناس حوله عند سماعهم خبر وصوله، «فكان يلقي على الجموع النصائح والإرشادات بترك الدنيا الفانية والإقبال على الآخرة ويبكي بعين واحدة. فأحبته الخلق محبة عظيمة ولما تمكن من محبتهم أظهر لهم أمر المهدية»[3]. كما واصل

---

(١) سلاطين، ص ١٣٢.
(٢) شقير، ص ١٣٢.
(٣) ميخائيل، ص ٢٧.

علاقاته الاجتماعية السابقة، فأقام عند السيد المكي، ثم طاف على أكابر القوم من رجال الدين والجلابة «وكان يذاكر ويعظ ويلقي العلوم الدينية على أهل العلم ويدخل المسألة شيء في شيء ويدخل المسألة بشديد الوعظ»(١). فكانت مهمته هذه المرة ذات شقين: أن يواصل نشاطه الصوفي العلني، وأن يبث الدعوة الجديدة سراً. وهو ـ على حد تعبير يوسف ميخائيل ـ قد حفر الأساس في المرة الأولى، وبدأ يرمي الطوب في ذلك الأساس في المرة الثانية.

ثم أخذ محمد أحمد البيعة سراً من الناس على ورق مكتوب يحفظوه حتى يظهر أمره. وهذه خطوة متقدمة في العمل السري. فقد أخذ العهد على من بايعوه «بعدم إفشاء السر قبل أوانه»(٢). ويقول سلاطين أن الخليفة عبد الله أخبره بأن المهدي طلب ممن بايعوه على حفظ الأمر سراً حتى يستنهض بقية القبائل(٣). ويذهب يوسف ميخائيل إلى أن «جميع من أخذ البيعة حزم أمره وصاروا منتظرين ظهوره». وبقيت تحركاته مخفية على الحكومة، وبقي الناس يترقبون. وبدأت تأتيهم الأخبار من «الجلابة الواردين من البحر بأن هناك دوريش في أبا، وأن كافة العربان بالبحر الأبيض بايعته» لقد حافظ محمد أحمد على سرية الدعوة في هذه المرحلة، حتى أنه كان يستكتب من تجاهرهم بها. وحتى الجلابة الذين لعبوا دوراً في نشر أخباره ومؤازرته، نقلوا أخباره على أنه «درويش» صاحب صلاح، إذ لم يكونوا في حاجة ليقولوا أكثر من ذلك حتى يعرف الناس أن ذلك «الدرويش» هو صاحبهم الذي بايعوه من قبل. وكان الجلابة أكثر حرصاً على تلك السرية. فقد ذكر جيقلر عند زيارته الأبيض عام(١٨٨١م) أنه اتصل بكل أصدقائه وكان من بينهم إلياس باشا أم برير، وأن ألياس باشا أعطاه هدية. حدث هذا في الوقت الذي كان فيه إلياس على اتصال بالمهدي(٤).

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦.

(٣) سلاطين، ص ١٣٣.

(٤) جيقلر، ص ١٦٨.

ومن الأبيض انتقل الركب إلى تقلى بجبال النوبة، حيث أسروا الدعوة إلى الملك آدم أم دبالو ملك جبال تقلى. ويروي شقير أن الخليفة عبد الله صرح بعد انتصار الدعوة المهدية بأن الرحلة إلى الغرب وإلى تقلى بالذات لم يكن الهدف منها استطلاع الرأي فحسب، وإنما الوقوف على حالة البلاد التي تصلح للهيجان وشن الغارة بعد إشهار الدعوة(١). ولعل الموقع الاستراتيجي لجبال النوبة والاستقلال النسبي الذي يتمتع به سلاطينها، جعلها أكثر استعداداً للخروج على الحكم المركزي المنظم وجعلها بوتقة للتمرد على الحكومة واستقبال الخارجين على طاعتها. ولم تفت تلك الأمور على محمد أحمد، فزارها وأمن موقعه هناك بالاتصالات التي أجرها.

فالرحلة إلى الأبيض كانت لها أهميتها السياسية والاستراتيجية وقد أعطت الرجل ثقة ويقيناً ما أكثر احتياجه إليهما. فعاد إلى أبا، وهو يعلم أن الأمر خرج عن دائرة أبا الضيقة وعن دائرة المريدين الملتفين حوله.

٣ـ إشهار الدعوة:

أصبح الآن خلف محمد أحمد نفر من المؤمنين به من الشخصيات ذات النفوذ الديني والتجاري والاجتماعي، ومن الناس الذين استكتبهم مواثيق فبدأ من فوره نشاطاً مكثفاً لإعلان الدعوة المهدية. فأعلن الأمر على المقربين إليه فقد جاء في كتاب «جهاد في سبيل الله» «أن الفقيه حمد الصادق أحد تلاميذ الشيخ القرشي ذهب مع الشيخ عبد الرحمن لزيارة الإمام المهدي في الجزيرة أبا في رجب ١٢٩٨هـ. وقد ضمهم مجلس خاص في ١٨ رجب أخبرهم فيه المهدي بأنه يود أن يكشف لهم أمراً هاماً بعد أن يعاهدوه على كتمانه. فأخبرهم بأنه المهدي المنتظر وأنه رأى النبي ﷺ وأخبره بأنه المهدي المنتظر»(٢).

---

(١) شقير، ص ٦٤٤.

(٢) جهاد، ص ٦.

وكتب في (ذي القعدة ١٢٩٨هـ-اكتوبر ١٨٨٠م) إلىٰ عبدالفتاح عبد الله قائلاً «أننا كاتبنا جميع المحبين المتبعين لأوامر الدين. . . وأنه وردت في ذلك واردات وأسرار، وكتب إلىٰ الشيخ محمد الطيب البصير «بالأمر الذي داهمه من الله ورسوله». كما كتب إلىٰ الشيخ سليمان وخاطب نفراً من الشخصيات الهامة[١].

فبدأت الوفود تزوره في أبا. كان مجيئها حذراً بادئ الأمر، ولم يكن تدفقًا كما يذهب الكردفاني الذي كان يكتب للدعاية السياسية. وكانت قبيلة دغيم أول القبائل التي لبت الدعوة. فقدم جماعة منهم وعلىٰ رأسهم ثلاثة من زعمائهم. وكان لوجود علي ود حلو في أبا مع المهدي منذ فترة، أثره في ذلك التأييد المبكر لقبيلة دغيم. ثم جاء وفد من كنانة وعلىٰ رأسه أيضًا نفر من زعمائهم. ثم تتابعت الوفود من الحسنات والدويحية والعمارنة وبعض الفلاتة. وكان أغلبهم «المستضعفون من القبائل وأفذاذ الناس الذين عليهم الاستكانة وعدم الجبرية». ويبدو أن تلك الوفود كانت قليلة العدد ولم تكن بالكثرة التي حاول بها الكردفاني أن يهول من أمر المهدية في تلك المرحلة المبكرة من عمرها. وقد اعترف هو فيما بعد بقلة أتباع المهدي في هذه الفترة عندما كان يتحدث عن أول مواجهة عسكرية لهم مع النظام. ويبدو أن أغلب تلك الوفود قد بايعوا المهدي وعادوا إلىٰ ديارهم يترقبون ما يتمخض عنه أمر الدعوة الجديدة[٢].

ثم كان إشهار الدعوة للناس. إذ قام المهدي بإرسال العديد من المنشورات لمختلف الجهات، «وإلىٰ أحبابه في الله المؤمنين بالله وبكتابه»، الذين خاطبهم قائلاً «من العبد المغتفر إلىٰ الله محمد المهدي». وكان يؤكد «أن المهدي واجبة طاعته علىٰ كل مسلم، من أحبه ومن كرهه. وقد أخبرني سيد الوجود ﷺ وأشار لي بمكاتبة المسلمين ودعوتهم إلىٰ الهجرة معنا»[٣].

---

(١) منشورات، ص ٥-٧.

(٢) الكردفاني، ص ١١١.

(٣) منشورات، ص ١٢ - ١٩ وهذا منشور البيان وهو أقدم منشورات الدعوة. وراجع كذلك، ص ٣٠٨.

فكان لابد أن تقع بعض تلك المنشورات في يد الحكومة وأعوانها. ولعل الشيخ محمد شريف نور الدائم أكثر أولئك الناس إحساسًا بخطر الدعوة الجديدة. فهو يعلم أن ذلك الشيخ الصوفي العنيد الذي شق عليه عصا الطاعة ولم يكترث لمكانته، لن يستقر على أمر بسيط. وكان يسمع عن تزايد شهرة الرجل، وتوافد الناس عليه، وانتشار أخبار تقواه وصلاحه، وهو يعلم نفوذ مثل هذا الشخص على أهل البلد. فكان إحساسه بالخطر حقيقيًا أكثر من رغبة في الإنتقام وغيرة منه. فأبلغ الأمر من فوره إلى الحكومة. ولكن كتمان المهدي لتحركاته السابقة والعهود السرية التي أخذها، جعلت أمره يبدو هينًا في نظر الحكومة. فهو لا يعدو أن يكون أحد «الدراويش» الذين تنتابهم خواطر في حالات الشطح الصوفي. فلم تعط تحذيرات محمد شريف وزنًا، خصوصًا وهي تعلم سابق صراعاته مع الرجل. وقد عبر نائب الحكمدار جيقلر عن هذا الاستخفاف عندما ذكر أنه يتأثر بأخبار انتصار المهدي في أبا، إذ أن البلاد شهدت ثورات أكثر خطورة في دارفور وبحر الغزال الاستوائية. وكانت أضعفها شتاتًا تشكل خطرًا أكبر من حركة المهدي، الذي لم يكن سوى رجل دين مشعوذ ما أكثر ما ظهر مثله في السودان ثم خبا صيتهم[1] وحتى عندما وقعت بعض المنشورات في يد الحكمدار رؤوف لم يفعل أكثر من الكتابة إلى المهدي مستوضحًا الأمر، فربما يكون قد انتحلها بعض أعدائه ودسها عليه. ولكن محمد أحمد رد عليه بأنه المهدي المنتظر.

وعندما وصل رد المهدي أخذ الحكمدار يتحرك في حدود رؤية قاصرة في أمر الدعوة الجديدة. فقام بجمع العلماء يستوضحهم الأمر. فأشاروا بأن ما صدر عن الشيخ محمد أحمد كان في حالة غيبوبة وجذب رحماني من كثرة إمعانه في الزهد والعبادة. وتقرر إرسال وفد إلى الجزيرة أبا للوقوف على الأمر وإقناع الشيخ بالعدول عن دعواه، وإذا لزم الأمر يحضر إلى الخرطوم. فلم يكن محمد أحمد في

(١) جيقلر، ص ١٦٩ - ١٧٠.

نظرهم سوى شيخ صوفي، لا يحتاج إلا إلى النصح ليستقيم أمره، أو يؤخذ إلى الخرطوم ليزجر. فلم يتصور أي منهم ذلك الصوفي القابع في أبا يستطيع مواجهة الحكومة بجندها، وحتى إن فعل فهي قادرة على القضاء عليه. ويعكس هذا التصور سوء تقدير الحكومة للموقف، وهذا شأن الأنظمة السياسية في مرحلة تدهورها وانهيارها وعجزها عن حسم الأمور بما يتطلبه حجمها وخطورتها. والمهدي قد حسب تلك اللحظة الحاسمة التي وصل فيها الحكم التركي إلى قاعه.

وكان تركيب الوفد الذي أرسل إلى أبا يعكس ذلك التراخي وتلك الاستهانة فقد رأس الوفد محمد بك أبو السعود الذي كان يشتغل منصب معاون الحكمدار، وله معرفة بتلك المنطقة التي سافر إليها كثيراً يمخر النيل الأبيض متاجراً. كما كانت له معرفة شخصية بأخوة محمد أحمد، الذين كون معهم صلات بعد طول مقامهم في الخرطوم. فتم اختياره لهذا العامل الشخصي. ويذهب البروفسير شبيكة إلى أنه ربما آمن بصلاح محمد أحمد واستقامة سيرته، وإن لم يصل درجة الإيمان بمهديته[١]. فلم يكن ذهابه إلى أبا يحمل أي طابع عسكري. وكان أبو السعود يرتدي قفطانًا وحزامًا من الكزمير وعباءة نعمانية من الصوف الأبيض، وهو لباس مترف، فلا غرو إذ هو من عائلة أبي السعود التي كان لها إحدى إمبراطوريات الرق في الاستوائية. أما بقية الوفد فيتكون من أقارب المهدي ممن كانوا مقيمين في الخرطوم، وانظم إليهم في الفششوية مكاوي يعقوب من أقارب والدة المهدي وأحد تلاميذه. (٢)

وشرح أبو السعود مهمة الوفد قائلا: «رأيت أن نراجع الشيخ محمد أحمد عما نسب إليه من دعوة وأحضرت معي الكبراء والأعيان من الخرطوم والفششوية من أهله ليتحد الجميع معكم في إرجاع الشيخ عما ادعاه. وإني كصديق لكم أرجو أن أوفق في مأموريتي».

---

(١) شبيكة، ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق.

وكان يصحب الوفد خمسة وعشرين جنديًا لحراسته، والاستعانة بهم في القبض على المهدي إذا لزم الأمر[١]. وهذا العدد من الجنود يؤكد الطابع السلمي شبه العائلي للوفد، ويؤكد جهل الحكومة بما كان يعده المهدي في الخفاء. كما أن الحكومة كانت تسعى لحل المشكلة في أضيق نطاق وبأبسط السبل لحساسية التعامل مع شخص له صفات محمد أحمد الدينية.

وقبل أن يصل أبو السعود إلى الجزيرة أبا أرسل أمامه وفدًا استطلاعيًا يتكون من مأمور الكوة وقاضيها. ليقفا على الوضع ويتحسسا الموقف. فوجد الوفد الاستطلاعي المهدي معتكفًا في غاره يتعبد والناس في الجزيرة منصرفين إلى زراعتهم، وليس هناك ما يشكل خطر على أحد، وليس هناك قوة من القبائل مرابطة لتصادمهم. فاطمأن أبو السعود واتجه إلى أبا ووصلها في (١١ رمضان ١٢٩٨هـ-٧أغسطس ١٨٨١م). وكان المهدي ما زال في خلوته خلال شهر رمضان، لا يدخل عليه أحد إلا أحمد سليمان الذي صار فيما بعد أمينًا لبيت المال. وعندما وصل الوفد استقبله أحمد شرفي وطلب منهم الانتظار حتى يستعد المهدي للقائهم. وربما قصد المهدي من الإبطاء في مقابلة الوفد، أن يظهر بمظهر صاحب الشأن حتى في تلك المرحلة المبكرة من الدعوة. وكان التصرف محسوبًا بدقة، وهو دليل على وضوح الأمر في ذهن الرجل.. فهو يتصرف مثل أصحاب الشأن وإن لم يدرك أبو السعود وزمرته مغزى مسلكه.

وأثناء انتظار الوفد لمقابلة المهدي، أجرى أبو السعود مقابلة مع شقيقه الأكبر وأحمد شرفي ومحمد أبو هداية وعبدالرحمن محمود وهم من أهل المهدي المشهورين في الجزيرة أبا. وطلب منهم مساعدته في حمل الشيخ للعدول عن الادعاء الذين نسب إليه. وأوضح لهم أنه يهدف من لقائهم هذا أن يتعاونوا معه لمراجعة الشيخ لأنهم أقدر منه على ذلك. فطلبوا منه أن ينتظر الإجابة من المهدي

---

(١) جهاد، ص ٦-٧.

نفسه. ويبدو أن الرد لم يعجبه فصاح غاضبًا: «أنتم تعلمون أن الحكومة قوية وقد تؤذيكم. ولصداقتي معكم تعهدت للحكمدار بأن أراجع الشيخ محمد أحمد أوأحضره معي لمقابلته ليستبين منه حقيقة الأمر الذي ربما قد دسه عليه بعض أعدائه للنكاية به وأنتم تعلمون مقدار شفقتي عليكم»(١).

فكان المسعى حتى ذلك الحين أن يتم تسوية الأمر سلميًا عن طريق العلاقات العائلية والصداقة، لأن الحكومة كانت على يقين من قوتها أمام شيخ لا حول له ولا قوة. فقد كانت تجهل حجم الاتصالات التي قام بها المهدي والمواقع التي اكتسبها. فلم تكن دعوة أبي السعود لاصطحاب المهدي إلى الخرطوم خدعة يستدرجه بها للذهاب هناك، كما ذهب البروفسير شبيكة. وإنما كانت خطوة متمشية مع السياسة السلمية. وكيف يستدرج وكيل الحكمدار شيخًا صوفيًا؟ إذا كانت الحكومة مدركة لخطورته لبعثت إليه قوة تعتقله في مكانه كما فعلت بعد ذلك.

ثم جاء لقاء المهدي مع أبي السعود. وهو يمثل المرحلة التي سبقت الصدام المسلح. دخل الوفد على المهدي وهو في خلوته، فابتدره أبو السعود قائلاً بأنه مرسل من قبل الحكمدار، وأنه حسب صداقته مع الأسرة وشفقته عليه أتاه مع طائفة من أهل العقلاء من أجل مراجعته ثم طلب منه مصاحبته إلى الخرطوم لمقابلة الحكمدار ومناقشة العلماء في دعوى مهديته. فرد عليه المهدي بأنه «عبد مأمور من الله ورسوله» ولا حاجة له بالحكمدار ولا العلماء فتدخل أبو السعود ليؤكد أن الحكمدار وهو ولي الأمر واستشهد بالآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ فرد عليه المهدي ردًا حاسمًا إذ قال: «أنا ولي الأمر فيكم الذي تجب طاعته على جميع الأمة المحمدية والانقياد لما جئت به من الله تعالى». وكانت الإجابة مفاجأة لأبي السعود وحتى لأقارب المهدي ومؤيديه الذين حضروا

---

(١) المصدر السابق، ص٩.

للقاء. فهو بذلك الرد وضع نفسه فوق الحكمدار وفوق حكومته. وكان المهدي يتحدث وهو يمسك بقائمة سيف كان معه[١].

ويذهب كتاب «جهاد في سبيل الله» إلى أن أبا السعود أصابه الرعب وخشي على نفسه من حدة المهدي ورده القاطع. ويبدو أن الكاتب قد جنح إلى نوع من المبالغة إذ لم يعد الأمر عن مجرد دهشة أكثر منه رعبًا؛ لأن أبا السعود واصل حديثه مع المهدي بل وجاوبه بأسلوب لا يخلو من حدة أيضًا، وربما من تهديد. فقد طلب من المهدي الرجوع عن ما هو فيه إذ لا طاقة له بحرب الحكومة، ولا الذين يقفون معه يستطيعون ذلك. فهل يمكن أن يكون هذا رد الرجل وهو في حالة رعب يطلب النجاة لنفسه.. ولم يقبل المهدي استخفاف أبو السعود بأصحابه فخاطبه قائلاً: «أنا أقاتلكم بهؤلاء». ثم إلى صاحبه مخاطبًا: «هل أنتم راضوان بالموت في سبيل الله؟» فأجابوا بنعم، فالتفت إلى أبي السعود قائلاً: «قد سمعت ما أجابوا»[١].

فخرج أبو السعود من عند المهدي وقام بمحاولة أخيرة للتأثير عليه عن طريق أهله فاتصل بأحمد شرفي وهدده بأنه شيخ القرية وأن الحكومة قوية، فإذا لم يحسم الأمر بما يرضيها فإن المسئولية ستقع عليه. ويبدو أن موقف المهدي الأخير في المقابلة قد بعث في نفوس القوم ثباتًا، إذ لم يعبأ أحمد شرفي بذلك التهديد. فالتفت أبو السعود إلى أبي هداية قائلا: «قد اطلعت على ماعندكم وأن الحكومة قوية وسوف ترسل إليكم قوة تضبطكم كالأغنام». فكان رد الرجل أيضًا الإعراض. وأعرض عنه أيضًا عبد الرحمن محمود. وعندها أدرك أبو السعود أن مهمته قد فشلت، فعاد أدارجه إلى الخرطوم ولم يبق إلا المواجهة المسلحة بين الحكومة والمهدي.

٤ ـ الرؤيا الثورية في فكر المهدي:

وكان سلاح المهدي البتار في صدامه مع الحكومة رؤيا ثورية تجمعت من كتاباته

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠، والكردفاني، ص ١١٨ ـ ١١٩.
(٢) الكردفاني، ص ١١٩.

ومسلكه. فالوقوف على جوانبها هو الخلفية الأساسية لتبين الصدام المسلح ضد الحكم التركي. وهذه الرؤيا هي جزء من أيدولوجية المهدي. وقد حاولنا دراستها لأنها الجانب المضيء من تلك الأيدولوجية والذي له علاقة مباشرة بحديثنا. فالرؤيا أقل شمولاً من الأيدولوجية. فالأيدولوجية رؤيا للعالم وللمجتمع وحكم على الواقع من زاوية ذاتية اجتماعية طبقية(١). وكانت تلك الرؤيا إفراز لظروف السودان في القرن التاسع عشر بكل طموحه وقصوره فكانت رؤيا صادقة عبرت عن واقع الحال بقدر ما سمحت لها قدرات العصر من تعبير، وأبرزت الوعي الاجتماعي بروزاً فيه بيان ولا يخلو من قصور.

والأفكار التي طرحها المهدي لم تكن أفكاراً ذات صلاحية مطلقة وقدرة على العطاء في كل زمان ومكان. ولكنها أفكار مرتبطة بواقع تاريخي معين. فرؤيتها خارج إطار ذلك الواقع يلقي عليها غموضًا كثيفًا، أو يجنح بنا لرفضها رفضًا مطلقًا. كل الأفكار عبرت في الأساس عن واقع اجتماعي معين في مرحلة تاريخية معينة، ثم أسهمت بعد ذلك في حركة التاريخ بدرجات متفاوتة حسب قوتها وضعفها. فقوة الأفكار وضعفها مرتبط بالظروف الموضوعية التي انبعثت منها. ولكنه ليس ارتباطًا مكانيكيًا آليا. فالأفكار لها استقلالها النسبي الذي قد يرقى بها إلى ذرى عالية من التشعب والتعقيد، ولكنها تبقى في جوهرها إفراز لذلك الواقع وخارجه من رحمه.

والرؤيا المركزية عند المهدي هي فكرة «المهدي المنتظر». وهي لم تنبثق من رأسه انبثاقًا أسطوريًا، بل سبقتها فترة إعداد وتكوين في مسلكه العملي، وفترة تلمس فلسفي أسرج به في أروقة التراث ودروب الحياة.

بدأ المهدي بالدعوة إلى نبذ الدنيا فهي فانية وإلى زوال. والفكرة قديمة في

---

(١) تناول المفكر المصري محمد أمين العالم تعريف أيدولوجية وهو يرى أن التعريف نفسه أمر أيدلوجي. راجع مناقشته في مجلة اليسار العربي، العدد ٥٤ مايو ١٨٩٣م.

الأدب الصوفي، ولكن المهدي ربطها بتكالب الناس على الأموال والوظائف، وتكالبهم على النظام التركي ـ المصري. فالخروج من خدمة الحكومة في نظره يفرغ المرء لخدمة الله: «فقم بكامل همتك على إخرجه (جاويش عبدالنبي) من الميري ليخلص لخدمة الله»[١]. ويكثر من الدعوة للخروج عن روابط الدنيا، ويحذر من مغبة التكالب على الأموال وتصل هذه الدعوة ذروتها في المنشور المعروف «بحياة الدين الكبرى»[٢]. ويستعمل في سبيل تقريب أفكاره صوراً وتعابيراً قريبة إلى فهم الناس. فيصف الدنيا بأنها «عارية» أي مستلفة وليست ملكًا خاصًا. وأنها لا تساوي «جناح بعوضة»، وأنها «دنيا غرورة» ويكثر من الاستشهاد بالآيات والأحاديث التي تؤكد تلك الأفكار.

ولكن المهدي لا يقف عند هذا الموقف الداعي إلى نبذ الدنيا فحسب، بل ينتقل إلى موقف متقدم. فيرى أن حب المال والجاه والوظائف تحول دون المرء وربه، ودونه والحقيقة، «فقدجعل الله النفاق في قلوب الذين يحبون المال والجاه، فهم يؤمنون حرصًا على جاههم ورئاستهم». ويورد حديثًا للرسول ﷺ يقول فيه «**حب الجاه والرياسة ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل**»[٣]. وينتهي بهجوم شامل على الوظائف قائلاً «فوحدوا الله في كل شيء كما بايعتم على أن لا تشركوا بالله شيئًا، فلا تروا العيش والاقتيات والعز والنفع وضدهم عند أحد ولا في الأموال والوظائف بل أن الوظائف إذا حصلت لأحد لربما أسقطته عن الله إذا كان ضعيفًا في نور الإيمان، كما أن رؤيتهما وزوالهما يقذف في قلبه أن بهما العيش والعظمة فيشرك بالله»[٤]. وهكذا يتحول الأمر من تبصير بفناء الدنيا إلى هجوم على النظام التركي ـ المصري والفئات المتعاونة معه.

(١) منشورات، ص ١.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٧ ـ ٦٠ وكذلك الحاشية ص ٤٧.
(٣) المصدر السابق، ص ٢٦.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٨.

ويطرح المهدي الفكرة في الإطار العريض للمجتمع ومناخه العام وروحه. فالبلاد كما يراها قد عمتها البدع وتطابق عليها العلماء والعباد، ولم يبق من «الإسلام إلا اسمه ومن القرآن إلا رسمه فحصلت الغيرة وغيرة المؤمن على حرم الله أكبر من غيرته على حرمه»[١]. وكان مثل هذا التصوير هو الأقدر على إحداث الأثر في الجماهير «المحشوة بالغذاء الديني وحده» وتتنفس في جو «مشبع بالرؤى الروحية». وهي تذكر حديث الرسول بـ «**أن الأسلام سيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء**». ومن هذه القاعدة انطلقت أغلب حركات التجديد في العالم الإسلامي.

ولكن دعوة المهدي إلي الزهد اصطدمت بالواقع. فقد اتخذها الناس شعاراً ومثلاً أعلا يصبون إليه في سعيهم للخروج من ظلام الواقع. أكثر مما كانت برنامجًا عمليًا. ولكن ما أن أخذت بوادر الغنائم تترى منذ بدايات الثورة في قدير حتى بان التناقض. فالزهد الذي كان يدعو له ليصبح سلاحًا اقتحمه التلهف للاستحواذ على الغنائم. وهذا ماكان يؤرق المهدي طوال عمره[١]. فكان يكثر ويطول في نهي الناس عن التكالب على الغنائم. بل وصل به الأمر حد الانفعال الشديد حتى صاح في أنصاره بأن الذي يأخذ من غنائم بيت المال «سيجازى على ذلك بالسجن والضرب وقد هتك شرفه إن كان له شرف»[٢]. فدعوة الزهد كشعار لمحاربة الحكم الفاسد تختلف عنها كبرنامج عملي وهي كمسلك شخصي يختلف عنها كمسلك عام للمجتمع. على أن الفكرة ظلت أفقًا قائمًا في خلفية الحركة المهدية.

ثم انتقل المهدي من داعية إلى الزهد ونبذ الحياة، إلي التهيؤ لقبول الرسالة التي جاءه الإذن بها في سلسلة من البشائر وردت من الرسول ﷺ ليقوم بإحياء الدين. وقد ورد إليه ذلك الأمر في «حقائق غيبية وأوامر إلهية وأوامر نبوية أوحت لنا مهمات صرنا مشغولين بها. . كل ذلك تلويحات الأسرار لا تباح. . ، والأوامر

(١) برزت مشكلة الامتناع عن تسليم الغنائم منذ أيام الثورة الأولى وهي تعكس التناقض بين النظرية والواقع. راجع مناقشتها في القدال، ص ٢٠١ـ٢٠٤، ٢١٢ـ٢١٤.

(٢) منشورات، ص ٢٣٥.

أخذت بالخناق»[١]. حتي جاءته المهدية في حضرة نبوية[٢]. وهكذا تم الوصول إلي فكرة المهدي المنتظر محاطة بهالة من الفهم الباطني الذي يوازي علم الساعة. فالمهدي حين ولادته عرفوه أهل الباطن. وظهور المهدي غير معلوم لأهل الظاهر «فعلم المهدية كعلم الساعة، والنبي ﷺ لم يوقت ولم يعين.. وقال الشيخ أحمد بن إدريس سيخرج من جهة لا يعرفونها وعلى حال ينكرونها»[٣]. وبهذا انتزع المهدي المبادرة من كل أهل الظاهر، وغدا الأمر باطنيًا بحتًا.

ولم يشأ المهدي أن تكون دعوته منبتة عن التراث الصوفي وغريبة عليه، أو قل أن التراث الصوفي كان يشكل أساسًا متينًا في بناء الرجل وتكوينه. فسعى إلى التقريب بين الصوفية والمهدية، كما لم يخف التباين بينهما، أو كما ذهب الدكتور أبو سليم فإن المهدية أخذت أسس الطريقة وأضافت إليها أسسها الذاتية، فأصبحت أعلى من الطرق وأوسع منها[٤]. فيقول المهدي في هذا الصدد «الطريقة فيها الذل والانكسار وقلة الطعام وقلة الشراب والصبر وزيارة الأولياء» والمهدية «أيضًا فيها ستة: الحرب والحزم والعزم والتوكل والاعتماد على الله واتفاق القول»[٥]. فهو يرى في الصوفية جانبها الزاهد، ويرى في المهدية جانبها العملي القتالي. أما التشابه بينهما فهو سطحي في تطابق عدد الشروط في كليهما ستة لكل واحدة. وعندما يحدد شروط المهدية يذهب إلى صيغ شاملة معممة، وكان مثل هذا التعميم ضروريًا للدعوة حتى لا ينهض جدار بين المهدية والمؤسسات الدينية الأخرى.

وبعد أن وضح المهدي عالم المهدية، وهو عالم فيه بريق وجذب، دعا الناس

---

(١) المصدر السابق، ص ٦، ٨، ١٤، ٢١.

(٢) الحضرة النبوية مفهوم صوفي منتشر بين منضوفة السودان. وهو مجلس يحضره الرسول ﷺ وبعض أقطاب الصوفية. ويتم فيه تبليغ الشخص الذي تأتيه الحضرة المهمة الموكلة إليه.

(٣) منشورات، ص ٢٠-٢١.

(٤) المصدر السابق، الحاشية ص ١٥.

(٥) المصدر السابق، ص ١٥.

للانتقال إليه والخروج من عالم «التركية» المليء بالمظالم، على أن دعوة المهدي لم تكن من أجل الخروج السلبي من ذلك العالم ونبذه والابتعاد عنه إلى عالم فاضل سيأتي، بل خروجًا من أجل تغيير هذا العالم وإصلاحه. فدعا إلى الانفصال الجسدي عنه واللحاق به. وكان ذلك الخروج يعبر عن أقصى درجات الرفض. وفكرة الخروج سواء كانت «مصادمة المغارة» أو لحوق المريد بشيخه لها جذورها في التراث الصوفي، ولكن دعوة المهدي كانت من أجل تحويلها من موقف سلبي إلى معركة من أجل القضاء على الظلم الذي يعاني منه الناس. والهروب من الحكم التركي ـ المصري ممارسة عرفها أهل السودان منذ مجيء ذلك الحكم. ولكن دعوة المهدي حولتها من الهروب خوفًا وفزعًا إلى هروب من أجل تغيير الواقع. فكانت تلك الدعوة، هي الوسيلة التي يستطيع بها تكوين جيش من المقاتلين الخلص والكوادر الطليعية. فلا غرو إذا غدت من الأفكار المركزية في دعوته.

وتترى الدعوة إلى اللحاق به كثيراً في كتاباته. ففي رسائله الأولى (يونيو ١٨٨٠م) يطلب ممن خاطبهم الحضور إليه للدخول في «العهد المعلوم». ثم يمضي ليؤكد أن من فر بدينه من أرض إلى أرض استوجب الجنة، وأن من ترك في سبيل ذلك «شيئًا عوضه الله خيراً منه». ويستشهد بموقف الصحابة عندما خرجوا من أمور الدنيا والتحقوا بالرسول ﷺ. ويكتب إلى أحبائه طالبًا إخلاء «أيديهم من جميع الأشغال التي تحت أيديهم». ويناديهم بضرورة تشجيع الأهل إلى الهجرة إلينا.. ولازم تزهد المحبين في الأوطان والأموال. ويكرر الدعوة إلى اللحاق به إلى «مكان يكون فيه قوام الدين»[1]. وهكذا تجمع حوله عدد من الشخصيات ذات النفوذ الاجتماعي، وأعداد من الناس الذين وجدوا فرصتهم للخلاص من الظلم. فهم في نظر الحكومة «البقارة الجهلاء والأعراب»، ولكن المهدي كان فخوراً بهم لأن «الملوك والأغنياء وأهل الترفه لا يتبعون الأنبياء»[2].

(١) المصدر السابق، ص ٤ ، ٧ ـ ١٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١٣.

وبدعوة المهدي للهجرة إليه تحددت أبعاد عالمين: عالم المهدية وعالم التركية. **فما هو الحد الفاصل بينهما؟** هنا برز معلم ثوري هام في رؤيته. فقد نادىٰ بأن كل من هو معه فهو مسلم، ومن هو خارج دعوته فهو كافر. فقد أخبره الرسول ﷺ بأن الذي لا يصدق بالمهدية فقد كفر. بل أن الرسول كرر هذا القول ثلاث مرات، وأكد بأن طاعة المهدي واجبة، وكل من كذب بالمهدية فله إثمه وإثم من اتبعه. وينتهي إلىٰ القول بأن الرسول أخبره وأخبر جميع أهل الكشف بأن «من كذب في مهديتنا وأنكر وخالف فهو كافر ودمه هدر وماله غنيمة فحاربناهم لأجل ذلك وقتلناهم»(١). والمهدي بهذا التحديد طرح أمراً خارج الحدود المعلومة في الإسلام. فالإيمان والكفر أمرهما معلوم، وليس من بينهما الإيمان بالمهدية. ولكن هذا التحديد هو الذي وضح للناس الأفق الذي تبلور فيه وعيهم الاجتماعي وبأسلوب مبسط وفي شعار حاسم، وهو ديدن الثورات الحاسمة.

على أن تكفير المنكرين بالمهدية دعوة ذات حدين فهي تتسق ومحاربة الحكم الأجنبي والإنجليز الذين يقفون من خلفه، وتساعد علىٰ بلورة الوعي الاجتماعي، وجمع أشتات القبائل المتنافرة تحت مظلة واحدة ينظرون من تحتها معا مساوئ الحكم التركي ـ المصري متحدين دون تنافر في الأهداف والمرامي. وهي شعار محدد بسيط تبتدعه الثورات وتحتاج إليه وهي تمضي في طريقها قدما. ففيها وجد الناس تحديداً قاطعًا لأعدائهم. ولكن بعد القضاء علىٰ الحكم الأجنبي وبروز الدولة المهدية غدت تلك الدعوة عاملاً معرقلاً في علاقة النظام المهدوي مع الفئات المختلفة داخل البلاد وخارجها. فقد أطلقت يد الفئة الحاكمة ضد خصومها، وبلا حدود أحيانًا. كما كانت من أسباب الصراع مع جيران السودان.

إن تكفير المنكرين للمهدية كان عاملاً مساعداً في محاربة الحكم الأجنبي، ولكن خارج إطار الدعوة للتحرر الوطني أصبحت عاملاً معرقلاً لمسار الدولة.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤، ٢٠، ٢٤، ٣١١.

فالمهدي لم يطرح الفكرة طرحًا مطلقًا، وإنما ربطها بفئات معينة، ولكن الفكرة خطرة. وإطلاقها من عقالها لا يقف بها عند حد معلوم، بل تنال القريب والبعيد. وهي تمنح من يدعيها سلطات لا محدودة. وقد أشهرت عبر التاريخ الإسلامي في وجه المعارضين وأدت للقضاء عليهم دون حرج. فالدعوة المهدية لتكفير الأتراك كانت البرنامج السياسي الوحيد المتاح لتوحيد أهل السودان ضد الحكم الأجنبي. ولكنها لا تصبح مرشداً للمجتمع دون سلوك دورب وعرة. وهذا هو مأزق المهدية الكبير.

لقد برز الاتجاه المتقدم لهذه الفكرة في تحديدها لأعداء المهدية في مجموعتين: الأتراك والعلماء أما تكفير الترك فقد ربطه المهدي بنظام الضرائب الجائر والظلم الذي مارسوه. فهو يخاطب الناس قائلاً: «إن الأتراك كانوا يسجنون أولادكم ويقتلون النفس التي حرمها الله بغير حق وكل ذلك لأجل الجزية التي لم يأمر بها الله ولا رسوله»(١). يقول أيضًا: «إن أمراء مصر وعساكرهم وجميع أتباعهم محاربون لأخذ أموال المسلمين منهم كرها فيجوز قتلهم. . والنبي ﷺ أمرنا صريحًا بقتال الترك وأخبرنا بأنهم كفار لمخالفتهم لأمر الرسول لأتباعنا»(٢). إنهم الكفار الذين «حجبوا عن الدين واستكبروا على المؤمنين الخارجين عن عز الجاه السافهين جميع الأموال طلبًا لما عند الله، إنما حملهم على ذلك ظنهم أن السراب هياب وأن الجيفة وظيفة»(٣). وقد وضح يوسف ميخائيل استجابة قبائل كردفان الفورية لدعوة المهدي، فامتنعوا عن دفع الضرائب وقاموا بقتل الترك. وهكذا أصبح العداء للحكام ليس من مواقع دنيوية قبلية أو تجارية أو سياسية وإنما هم «أعداء الله اللئام» وقتلهم واجب، يستوي في ذلك من كان في الشرق أو الغرب، كان تاجراً أو مزارعًا، أو رعويًا.

---

(١) راجع النص في «الصراع بين المهدي والعلماء» ص ٤٣.

(٢) منشورات، ص ٣١٢ـ٣٨١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٣.

واتخذ المهدي موقفًا واضحًا من العلماء. فهم السند الديني للنظام ويقومون بتخريب دعوته من ذلك الموقع: فالعلماء «ينكرون كثيراً من أمور المهدية لأنه ليس من معتقدهم الذي يظنونه ولأنه يخالف مذاهبهم»[1] فالمهدي هنا يرتكز على أمر الباطن. إذ المهدية أمرها باطن لا يصل إلى معرفته العلماء من أهل الظاهر. فالأمر كله بإرادة الله، «والأديان لا تنفع المنكر الجاحد وإظهارها إنما يكون بإرادة الله تعالى لا بتمني العباد». والعلماء زمانهم ولي «ولكل زمان رجال». وهكذا جرد العلماء من أسلحتهم التي يستخدمونها ضده. ثم شن عليهم هجومًا عنيفًا مستعينًا بالقدرة الإلهية التي كلفته القيام بأمر المهدية. فيقول: «العلماء يستهزئون بنا والخشية أيضًا من الترك فيقول ﷺ والله والله أن قوى يقينكم إن أشرتم بأدنى قشة تنقضي حاجتكم». وحذر الترك من الاستماع لأقوال العلماء: «فلا تغرنكم أقوال علمائكم»[2].

وينتهي المهدي بهجوم عنيف على العلماء يصل فيه الأسلوب درجة رفيعة من الأداء:

يا علماء السوء تصومون وتصلون وتتصدقون
وتدرسون ما لا تفعلون فما سوء ما تحكمون
تتوبون بالقول والأماني وتعملون بالهوى
ما يغني عنكم أن تتقوا وجلودكم وقلوبكم
دنسة... يا علماء السوء كيف يدرك
الآخرة من لا تنقضي من الدنيا شهوته
ولا تنقطع عنها رغبته بحق أقول لكم
أفسدتكم آخرتكم بصلاح دنياكم... ويلكم
حين تصفون الطريق للمدجلين وتقيمون
من محلات المتحيرين كأنكم تدعون أهل

(١) المصدر السابق، ص٣٣٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١٥، ٣١٨.

الدنيـا ليـتـركـوها لكم . . . مـهـلاً مـهـلاً
يا عـبـيـد الدنيـا لا كـعـبـيـد أتقـيـاء ولا
كـأحـرار كـرام . توشك الدنيـا أن تعلقكم
من أصـولكم وتكبكم على مناخـركم ثم
تأخـذ خطايكم بنواصـيكم ثم تدفـعكم إلى
الملك الديان حـفـاة عـراة فـيـجـزيكم
بسـوء أعـمـالكم .

فالمهدي الذي عـايش العلمـاء ودرس على أيديهم بل وصل بعلمـهم إلى درجتهم أو كاد ، يهاجمهم من موقع العارف بالشيء وباطنه .

فكان إعلان الجهاد هو الذروة المنطقية لتلك الرؤية الثورية . والجهاد من أعلى درجات العمل الثوري . وكان من الطبيعي أن يكون ذلك الجهاد مرتبطًا برؤية دينية . فهو جهاد ضد الكفار أعداء الله فأصدر المهدي العديد من المنشورات التي تحث على الجهاد وهي تمثل قمة عمله الدعائي . لذلك جاءت متعددة مطولة ومفصلة ، وكان أسلوبها مبسطًا ، فقد كتب البروفسير عبد الله الطيب معلقًا عليه «وكان المهدي ، يؤثر أن يخرج حديثه بالعامية ليكون أقرب إلى أذهان العامة إلا أنه أدخل في أسلوبه النثر دفقًا وتدفقًا جديداً جديداً دعاه إليه حماسه وما كان يحتاج إليه من مقارعة الحجة بالحجة»(١) . فهو يكتب على سبيل المثال مخاطبًا أنصاره «على أن الكفرة يقاتلون فيموتون ويجرحون وليس من رجاء عند الله تعالى ، فكيف لا يرضى المؤمن الطالب ما عند الله تعالى» . والجهاد الذي يدعو له مؤيد من عند الله تأييداً ماديًا ، فحيث ما يكون المهدي مجاهداً يكون مع الرسول وصحبه وجنود الله . وقد وعده الرسول بأن يكون معه «نحو عشرين ألفًا» وأن أصحاب المهدي «في تقويم الدين مائتين وأربعين ألفًا وستين ألفًا من الأولياء» .

---

(١) عبد الله الطيب ، ص . . . .

فأخذ الناس يستجيبون للمهدي. بدأت استجابتهم بدائرة ضيقة، ثم أخذت تتسع ويقينهم يتعمق. ووصل هذا اليقين درجة كان الناس على استعداد لتقديم أرواحهم رخيصة. فقد روى يوسف ميخائيل أنه شاهد الأنصار يرمون بأنفسهم في النيل أمام التماسيح وهم يصيحون «في شأن الله» والتماسيح تلتهمهم دون أن يكترثوا، حتى تدخل المهدي ومنعهم بحزم. ثم استمرت دائرة أنصاره في الاتساع مع تتابع انتصاراته، حتى غدا لديه جيش قوامه عدة آلاف سار بهم من نصر إلى نصر حتى قضى على الحكم التركي - المصري.

إن الدعوة التي جاء بها المهدي ردت الاعتبار إلى التراث الصوفي فحولته إلى أداة للثورة. والبلاد التي كانت حبلى بالتغيير جمعت طاقتها في دعوة المهدي المنتظر. وفكرة المهدي المنتظر التي كانت تتردد هنا وهناك، ويقول بها هذا وذاك وجدت في شخصية محمد أحمد تجسيدها البشري. فما هي أهم معالم شخصيته؟.

٥ ـ شخصية محمد أحمد المهدي:

لعبت شخصية المهدي دوراً هامًا في نشاطه سواء كان داعية صوفيًا أو مهديًا. فالأمر كله يقوم على ثقل الشخصية وحجمها. فهنا ضرورة لرسم الخطوط العريضة لشخصيته والتي ازدادت معالمها حدة مع التطورات اللاحقة. وكنا قد وقفنا آنفًا على بعض الجوانب من مسلكه الصوفي الذي أفرده بين رعيل الصوفية كزاهد زائع الصيت. كما وقفنا على بعض خصاله: شجاعته في الرأي، عناده، تصميمه واندفاعه. وسنحاول هنا أن نقف على جوانب أخرى من شخصيته بعد أن تبلورت أو كادت وهو يعلو الثلاثين من العمر.

لدينا صورة مجسدة عن صفات محمد أحمد قدمها عدد من معاصريه ولكن الصورة التي رسمها الكردفاني أكثر تفصيلاً. على أن الكردفاني كان يصف المهدي وعينه على صفات الرسول ﷺ فهو يقتفي مأثور القول بأن المهدي يشابه الرسول في

الخلق لا في الخلق[١]. وإذا استبعدنا المبالغات التي ترد هنا وهناك، فإننا نجد أنفسنا أمام إنسان له صورة جذابة وصفات جسدية متميزة، وهي أشياء لها وزنها في مجتمع تأسره الصفات الجسدية المتميزة.

وحتي أولئك الذين ناصبوا المهدي والمهدية العداء ما استطاعوا أن يخفوا إعجابهم بمظهره الأخاذ وشخصيته النافذة. فها هو القس اهرولدر النمساوي الذي ظل حبيس الدولة المهدية عقداً من الزمان يكتب عن المهدي قائلاً: «كان مظهره الخارجي قوي الجاذبية. فقد كان رجلاً قوي البنية، سحنته تميل إلى السواد. وكان وجهه يحمل دوماً ابتسامة عذبة. أما أسلوبه في الحوار فقد أصبح بالممارسة سلسلاً وحلواً»[٢]. وذاك سلاطين يتحدث عن «طبيعته الحادة، ذكائه وحماسه الديني»[٣]. أما ونجت فيقول عن مقدراته الخطابية: «إن الرجال كانوا يبكون ويضربون صدورهم عند سماع كلماته المؤثرة وحتى رفاقه من الصوفية لم يخفوا إعجابهم به». ويضيف قائلا: بأن شكله ليس فيه ما يثير إلا عندما يبدأ في الوعظ، وعندها يدرك المرء حقًا القوة الكامنة فيه، والتي كانت تدفع بالناس لطاعته، فقد كان يحرك مشاعرهم بكلمات صادقة سريعة[٤]. ويضيف معاصر آخر هو يوسف ميخائيل بأن محمد كان «جميل الصورة حلو اللسان فصيح الكلام له جاذبية في الناس».

---

(١) الكردفاني، ص . . .

(٢) يقول النص بالإنجليزية:

His autwrd appearnce strongly facinatng. He was a man of strong constitution, very dark complextions, and his face always wore a Pleasant smile ..His mode of cenversation had by training become exeptainally pleasant and sweat.

(٣) ويضيف سلاطين، ص ١٢٣:

His unassuming nature, inteligence and religious zeal.

(٤) ونجت، ص ١٣.

فهناك إجماع على صفات الرجل المتميزة. فنحن أمام شخص له قوة «كارزمية»، أي جاذبية الشخصية التي تصل إلى الجماهير وتشدها وتؤثر فيها، دون أن تكون هناك علاقة وثيقة بين ما يقوله الشخص أو الزعيم وما تتلقاها الجماهير من تلك الأفكار، ولكن ذلك الزعيم يستطيع أن يسحرها ويأسرها ويحرك مشاعرها. وكانت تلك القوة الكارزمية رصيداً كبيراً لمحمد أحمد الصوفي ورصيداً أكبر لمحمد أحمد المهدي. ويضيف الباحثين بأن العلاقة بين الزعيم الديني وأتباعه أمر «يصعب تصويره»، فالولاء الصوفي للإمام أو الشيخ يصعب تحديد حجمه ومغزاه كتابة مهما استطالت الأسطر ومهما استعارت كل المترادفات البلاغية ويصبح الأمر أكثر تعقيداً عندما يختلط خضوع المريد بشيخه، والتزامه قسم البيعة، بالطاعة الصماء، والتي تهدد الناكص عنها بالخروج ليس فقط من ثياب عضو الجماعة - بل ومن ثياب المسلم أيضاً. عندها يجتمع الوجد والحب والخضوع المطلق والثقة الكاملة لتختلط بالعمل السياسي المليء بالتقلبات والمناورات(١).

فإذا أضفنا إلى هذه الصفات مثابرة الرجل وحمل نفسه على الجادة، فإننا نجد أنفسنا أمام شخصية ليست كبقية متصوفة العصر، وإنما أمام صوفي مؤهل للقيادة ولارتياد المهام الكبيرة. ولم يتمالك ونجت، أحد أعداء المهدية الألداء من أن يصبح في إعجاب قائلاً «لا شك أن هذا الرجل كان له أقوى جنان وأصفى رؤية على امتداد المليون ميل مربع التي أصبح فيها صاحب الشأن بلا منازع»(٢).

---

(١) رفعت السعيد، حسن البنا: متى، كيف ولماذا؟ (القاهرة، ١٩٧٧م) ص ٨.

(٢) راجع: عصمت زلفو، كرري: تحليل عسكري لمعركة أم درمان، (الخرطوم، ١٩٧٣م) ص٤٤، الحاشية.

الفصل الرابع

الثورة الشعبية المسلحة

الفصل الرابع
الثورة الشعبية المسلحة

أصبحت الغار تاج ملك وأضحت مفرعـات الـفراء عــرش أمير
واليــد الطهـر خــطبتــهـا دمــاء من جـريـح مـجندل أو أسـيـر

ونسميها ثورة شعبية مسلحة لأنها كانت هي كذلك. فالذين قاموا بأمرها هم مجموعات القبائل التي نهضت في أنحاء البلاد لمصادمة الحكم الأجنبي. ثاروا في الأبيض والقضارف وبربر، وهبوا في قرى الجزيرة، وحملوا عصيهم وسيوفهم فوق هضاب البحر الأحمر. وخرجوا في مجموعات صغيرة تحاصر الحاميات المعزولة، ووقفوا في صفوف منتظمة تقاتل جيوشًا منتظمة. تسللوا في الفجر، وتسربوا في جنح الليل، وساروا في الضحى. وقاد المهدي تلك الثورة باقتدار، وتجلى فيها استغلاله لقدرات القبائل القتالية، وللظروف الجغرافية، وللمناخ النفسي. **وسارت الثورة المسلحة في ثلاثة اتجاهات: الأولى**: عندما كان المهدي وصحبه يدافعون عن أنفسهم ضد الحملات العسكرية التي ساقتها ضدهم الحكومة فقدموا أصلب دفاع. **والثانية**: عندما انتقل المهدي إلى الهجوم فقاد جيوشه واستولى على أهم مدينتين هما الأبيض والخرطوم، فكان هجومًا جزئيًا. **والثالثة**: عندما استنفر القبائل لتثور ضد الحاميات الحكومية دون أن يتكبد عناء الوصول لتلك الحاميات، فكاتب هذا وذاك من قيادات المجتمع، فوصلت الثورة قمة شعبيتها. وهذا الفصل محاولة لعرض قدرات المهدي القتالية دون الولوج إلى التفاصيل العسكرية التي خاض في أمرها من هم أقدر على معالجتها، وتصدت لها كتب التاريخ قديمها وحديثها.

١ - الصدام المسلح في أبار ١٢/٨/١٨٨١م - ١٦/ رمضان/ ١٢٩٨هـ :

كانت وقفة ذلك النفر في أبا فجر ذلك اليوم، والصدام المسلح الذي خاضوه

كان ذاك أهم معارك المهدية العسكرية كلها، رغم أن الحجم العسكري لذلك الصدام كان محدوداً إذ اشتركت فيه من الجانبين مجموعات صغيرة. ولكن كان ذلك الصدام حداً فاصلاً، فإما أن تنتصر تلك الكوكبة من الرجال وينفتح أمامها باب التاريخ فيلجوا إلى ساحته، أو ينهزموا «ويكنسهم التاريخ في ترابه» وتصبح تلك الوقفة حدثاً عابراً من أحداث الحياة وليس انطلاقة لثورة. فعندما حمل المهدي أصحابه على قلتهم وضعف سلاحهم لم يكن أمامهم إلا النصر أو الموت، ليس هناك خيار ثالث. وتكمن أهمية ذلك الصدام في أنه أخرج الدعوة المهدية من طور المنشورات والمخاطبة السلمية إلى العمل العسكري، وانتقل بالدعوة المهدية إلى رفض النظام القائم والتعبير على ذلك الرفض بالعنف، وتحمل تبعات ذلك العنف الرافض. فالمعارك القادمة كانت امتداداً لذلك الموقف وتأكيداً له على مدى أوسع وحجم أكبر. وفي تلك الوقفة في أبا برز المهدي قائداً للثورة وقبل الناس قيادته، وجاءت الأحداث اللاحقة لتؤكد تلك الزعامة وتضفي عليها أبعاداً جديدة. لقد أبرزت تلك الوقفة قدرات المهدي التنظيمية والعسكرية، وهي قدرات صقلتها الأحداث اللاحقة، ولكن أصالتها انجلت في فجر ذلك اليوم. من كل هذا اكتسب ذلك الصدام حجمه كأهم أحداث المهدية العسكرية. فكيف تطور؟[1].

قامت الحكومة بإعداد حملة قوامها «بلوكين» تعدادها بين ٦٥٠ ـ ٨٥٠ جندياً ومعهم مدفعين. وكان على رأس كل «بلوك» ضابط برتبة صاغ. وأوكلت قيادتها لأبي السعود. وحملتهم المركب إلى الجزيرة أبا. فشاهد المركب جماعة من أقرباء المهدي كانوا يعملون بصناعة المراكب في الفاشوشية. فأبلغوه أمر الحملة. وكان

---

(١) تناول أخبار هذه المعركة العديد من كتب التاريخ أهمها:
الكردفاني، ص ١١٥ ـ ١٣٧ .
شقير، ص ٦٥٣ ـ ٦٥٤ .
جهاد، ص ١٢ ـ ١٧ .
شبيكة، ص٣٩ ـ ٤٤ .

المهدي قد جمع أصحابه من قبل وأكد لهم أن الحكومة سترسل لهم من يحاربهم. فطلب من الذين يخشون على عوائلهم وأموالهم أن ينصرفوا، فإذا تم النصر عادوا ثانية، وإذا هزم بقوا مع أهلهم ومالهم ولا جناح عليهم. ورغم بساطة هذا القول فإن مغزاه كان كبيراً. فهو لم يخدع من معه وادعى لهم بأن النصر مؤكد، بل أوضح لهم أن الأمر فيه مخاطرة فأراد من الذين يقفون معه أن تكون وقفتهم صلبة، لا تشدهم إلى الحياة أمور تقعد بهم عن الجسارة التي هي من مقومات النصر. كما كان مرنًا مع أولئك الذين يريدون الانفصال عنه في تلك المرحلة المبكرة. وجاء رد الفعل من جماعته حاسمًا. فما أن انتهى المهدي من حديثه حتى صاح أغلب من كان معه «يا سيدنا نحن بايعناك على الموت ورضينا بذلك... ونحن معك حيثما توجهنا... يا خليفة رسول الله» وكان لذلك التصميم آثاراً بعيدة المدى. فقد أكد ثبات القوم، وشد من عزم من كان متردداً، وأضاء نفس المهدي بوهج الجماهير.

فأرسل المهدي يستنفر القبائل المجاورة من دغيم وحسنات. فتجمع حوله نحو من ٣٥٠ رجلاً ليس لهم من سلاح سوى قليل من الرماح والسيوف والعصي. فطلب من أصحابه أن يحملوا أي آلة ليقاتلوا بها سواء كانت حجراً أو حطبًا أو حتى «قشة من الخلوة». وأشار عليه بعض أصحابه بالخروج من الجزيرة أبا وعبور النيل إلى الضفة الغربية وملاقاة الحملة هناك. ولكنه رأى أن يبقى مكانه يواجه الحملة داخل الجزيرة، واستشهد بالآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا﴾ وقد برهنت الأحداث اللاحقة على صحة قراره.

وبعد صلاة العشاء طلب المهدي من أصحابه أن يرجعوا إلى منازلهم ويعودوا آخر الليل لصلاة التراويح. ولعله أراد بذلك ألا يصاب القوم بالتوتر من جراء الانتظار والترقب. وحين فراغه من التراويح أحضر راياته الخمس، وكانت أربع رايات منها تحمل أسماء كبار الأولياء وهم: الجيلاني والرفاعي والدسوقي والبدوي، فقام المهدي وكتب على الخامسة «محمد المهدي خليفة رسول الله». ثم

قسم جماعته إلىٰ عشر مجموعات جعل علىٰ رأس كل مجموعة مقدمًا ووزعهم علىٰ الرايات الخمس. وبعد الفراغ من هذه الإجراءات التنظيمية أخذ سيفه من المسجد ودخل منزله ليعتكف. ولكنه سرعان ما عاد ليخبر صحبه أن «الترك» حضروا بالوابور. فكان يريد أن يخبرهم أن تحرك الأعداء يأتيه من هواتف غيبية.

ثم خرج المهدي بجيشه من مكان سكن النساء والأطفال وعسكر بالجبهة الشرقية للجزيرة، وأعد جيشه للقتال. فجعل قبيلة الحسنات في أقصىٰ الشمال، ويليها دغيم وبجانبها جماعة مهلة ولد محمد، وخلفهم سكان الجزيرة الذين لازموه وأهل بيته، واتخذ هو موقفًا خلف راية الشيخ الأمين. ثم أجلس جماعته علىٰ الأرض ليحكم أخفاءهم وطلب منهم عدم المبادرة بضرب العدو، أما إذا بادرهم فليهجموا عليهم ويقولوا «اللهم أنت ربنا وربهم، نواصينا ونواصيهم بيدك، وإنما تقتلهم أنت». وقد حرص المهدي مستقبلاً علىٰ ترداد هذا الدعاء قبل كل معركة. وبذل المهدي مجهودًا كبيرًا لتطمين أصحابه وبث الثبات في نفوسهم، وهم يتأهبون لأول لقاء لهم ضد نظام بعث كثيراً من الخوف في نفوس الناس. وكان لخروج القوم من صلاة التراويح لتوهم والإكثار من ترديد الدعاء أثره النفسي في ذلك اللقاء الأول.

لقد كانت تلك الساعات من أهم اللحظات في عمر الثورة المهدية فإذا لم يتجمع فيها شعور قوي بالثبات والفدائية لانخذل القوم. فهم في حاجة لذلك الشعور لكسر جدار الرهبة. ولعل المهدي كان مدركًا لأهمية تلك اللحظة، فاستعان عليها بالتكاتف الأسري والترابط القبلي والإحساس الديني العميق. ما الذي ربط القوم في تلك اللحظة غير هذه الخيوط القوية، فاستهانوا بأمر الموت.

من أين استمد المهدي مقدرته العسكرية تلك؟ يشير عصمت زلفوا إلىٰ مصدرين فيرىٰ «أن أحد المصادر الرئيسية التي أسهمت في نمو مقدرة المهدي العسكرية، هي دراسته للتاريخ العسكري الإسلامي. فسيرة الدعوة الإسلامية في أيامها الأولىٰ، كانت عبارة عن سرد لتاريخ عسكري مجيد وحافل. والقارئ لقصة

الإسلام الأولى يقرأ أيضًا، شاء أم لم يشأ، تاريخًا عسكريًا». أما المصدر التالي فقد استمده من «الخلاوي والطرق الدينية. ففي ذلك الحين كان مريدوا الطرق الصوفية يتجمعون في الموالد والمناسبات الدينية في مواكب شبيهة بالعرض العسكري، يقسم فيها الحواريون والمريدون إلى رايات ومقدمين وتتقدمهم الطبول والأناشيد والأدعية والتكبير»(١).

وفي فجر الجمعة ١٦ رمضان ١٢٩٨هـ - ١٢ أغسطس ١٨٨١م وصلت الباخرة. التي كانت تقل الحملة فخرج منها العسكر وتوجهوا للقرية. وهناك روايتان عن الأسلوب الذي خرج به الجنود وساروا في أرض الجزيرة أبا الموحلة من مياه الأمطار التي هطلت ليلاً. أما إسماعيل الكردفاني فيقول أن الجنود «خرجوا من الوابور وترتبوا على حسب قوانينهم الحربية ومشكلين قلعتهم بأوضاع هندسية مترتبين صفوفًا على قواعدهم العسكرية. ولكن شقير يذهب إلى أن العساكر خرجوا «وساروا نحو الحلة على غير انتظام فإنه عند وصول أولهم إلى قرب الحلة كان آخرهم لم يزل بالباخرة». ويعزي سبب هذا الاختلال للخلاف الذي وقع بين القائدين، فأخذ كل واحد منهما يصدر الأوامر بطريقة مختلفة «فاختل نظامهم». ويضيف الكلونيل استويرث إلى أن الخلاف كان أيضًا حول توقيت الهجوم هل يكون صبحًا أم تتم مباغتة المهدي ليلاً(٢). ونتيجة لهذا الخلاف قام أحد القواد بالتقدم وبقى الآخر في الباخرة.

فنحن أمام روايتين تختلفان اختلافًا بينا. الأولى تريد أن تقول أن جند الحكومة كانوا في غاية الانتظام وأن انتصار المهدي عليهم ليس بسبب الفوضى التي دبت في صفوفهم. **أما شقير والمؤرخين الذين تبعوه في غفلة من أمرهم** ودون

(١) زلفو، كرري، ٤٦ - ٤٨.

(٢) الكلونيل جون استورت (١٨٤٥ - ١٨٨٤م) ضابط بريطاني أرسل للسودان عام ١٨٨٤م ليكتب تقريراً عن الأوضاع بعد اندلاع الثورة المهدية. فكتب تقريره الذي عرف باسمه عام ١٨٨٣م. وعاد ثانية إلى الخرطوم بصحبة غردون وقتل في أبي حمد عندما كان في طريقه لمصر موفداً من غردون.

تمحيص لروايته فيرون أن انتصار المهدي يعود للخلل في صفوف الحملة وعدم تقيدها بالنظم العسكرية. وهم بهذا الزعم يجردون المهدي من أي قدرة تنظيمية وعسكرية أهلته لذلك النصر.

وفي بحثنا عن صحة الروايتين فإننا لا نبحث عن نظام الحملة أو انعدامه. فسواء كانت منتظمة أو غير منتظمة فإن التدابير التي اتخذها المهدي لملاقاتها كانت كفيلة بالقضاء عليها. أما انتظامها أو عدمه فإن أثره كان سيكون في زمن المعركة وفي عدد الضحايا من الجانبين. لقد رتب المهدي جماعته ونظمهم وبث فيهم روحًا فدائية عالية، واستغل ظروف الجزيرة في فصل هطول الأمطار، واستغل الليلة المقمرة فكان في وضع يرىٰ فيه تحرك عدوه دون أن يراه، وفوق كل هذا استعمل عنصر المفاجأة والمباغتة الذي شل فاعلية الحملة تمامًا. كما أن جند الحكومة كانوا يسيرون في أرض يجهلون طبيعتها. فعندما شاهد بعضهم رايات المهدي من البعد ظنوها رايات كالتي يضعها الناس علىٰ القبور فهم كان يجهلون أيضًا تحركات جماعة المهدي. والمهدي كان يحارب لينتصر. أما أولئك الجند فكانوا يؤدون واجبًا عسكريًا مثل كثير من الواجبات التي قاموا بها من قبل. فسواء كانت الحملة تسير في مربع عسكري منتظم أو كانت تتخبط في دروب القرية بلا هدىٰ، فإن المهدي وصحبه كانوا سيقضون عليها. فالروايتان جنحتا في تبرير انتصار المهدي إلىٰ الأسباب الذاتية وأهملت الظرف الموضوعي الحاسم.

فكيف دارت المعركة؟ سار الجند متجهين إلىٰ القرية، وعندما اقتربوا من المهدي وجماعته الذين كانوا يختبئون، لم يتبينوهم إلا بعد أن كادوا يلتحمون بهم. وكان المهدي قد نبه أصحابه بألا يتركوا العدو يمتلك ميمنتهم. فتحرك محمد شقيق المهدي الأكبر لينفذ هذا الأمر فشاهده جند الحكومة، وعندها صاح أحد القواد في جنوده ليستعدوا للقتال، فأعدوا سلاحهم وضرب البوري نوبة «عطش» إيذانًا بالضرب وابتدروا أصحاب المهدي بالقتال. عند ذلك كبر الأنصار تكبيرة واحدة وهجموا علىٰ الجند والتحموا بهم، وصاروا أكثر تفوقًا عليهم لبراعتهم في القتال بالسلاح

الأبيض والعصى وساعدهم على ذلك أن المكان كان موحلاً من الأمطار. ولا ننسى العامل النفسي، وأن الذي يقاتل وهو مؤمن بقضيته يساوي أضعاف المقاتل دون قضية. هكذا استمر القتال بين الفريقين حتى طلوع الشمس. وانهزم جند الحكومة بعد أن قتل منهم الكثير، وولت البقية أدبارها والتجأت بالمركب.

وكان المهدي في بداية المعركة يركب على فرس، فنصحه صحبه بالنزول عنه حتى لا يكون هدفًا للرصاص. وبقي المهدي طوال المعركة واقفًا خلف جماعته. وتؤكد بعض الروايات أنه شارك في القتال، إذ شوهد سيفه بعد المعركة مخضبًا بالدماء. وقد جرح المهدي على كتفه الأيمن حتى سال الدم على ملابسه البيضاء. فبادر الخليفة عبد الله وغطى مكان الجرح ببعض ثيابه حتى لا يراه صحبه ويرتبك أمرهم.

ويمدنا على المهدي في مذكراته بالمزيد من التفاصيل عن هذه المعركة. فيذهب إلى أن هناك مجموعة من حملة السلاح الناري كانوا بين جماعة المهدي، وأن المهدي أمرهم بتتبع المهزومين وضربهم. ولم تؤيد أي من المصادر هذه الرواية، بل أن تحليل الأحداث يجعل قبولها عصيبًا. فجماعة المهدي كانوا في تلك المرحلة المبكرة مجموعة صغيرة لم تتوفر لها بعد قوة نارية، كما أنه من المعلوم أن المهدي لم يستعمل السلاح الناري إلا في مراحل قادمة. وحتى وثائق الحكومة التركية-المصرية تقول بأن المهدي لم يكن يملك سلاحًا ناريًا في تلك المعركة، وأن جند الحكومة الذين قتلوا بالرصاص كان نتيجة للفوضى التي دبت في صفوفهم فأطلقوا الرصاص على بعضهم البعض.

وتمضي المذكرات لتضيف امتدادًا آخر للمعركة. فتقول أن أبا السعود أمر جنوده بقذف القرية بالقنابل، وأنه أرسل شخصًا لمقابلة المهدي ليتعرف عن طريقه على مكان المهدي فيقضي عليه بالرصاص. ولكن الأنصار تنبهوا للخطة وعملوا على إفشالها وفي نهاية الأمر ولت المركب الأدبار عائدة للخرطوم.

أما المهدي فرجع بجيشه إلىٰ مسجد القرية وضربت النقارة لجمع الناس. ودخل المهدي خلوته وغسل جرحه. ثم بدأ يفد عليه الناس. فجاءه وفد علىٰ رأسه الشيخ حسين إبراهيم الزهراء الذي أصبح فيما بعد قاضيًا للإسلام، وجاءه عبدالرحمن النجومي الذي صار أمير أمراء المهدية.

واستشهد من جماعة المهدي في المعركة ١٢ رجلاً، حملوا جميعهم ودفنوا بملابسهم داخل غار المهدي. وقتل من جند الحكومة عدد كبير تركوا جميعهم بالعراء وغنم المهدي سلاحهم ووزعه علىٰ صحبه.

وسعىٰ الكردفاني جاهدًا ليقيم تطابقًا بين واقعة أبا وواقعة بدر الكبرىٰ. فأصحاب المهدي «كانوا ثلثمائة وزيادة لا تبلغ الخمسين والمقلل يقول ثلاث عشر والمكثر يزيد عن ذلك». فهو يحاول أن يقرب العدد إلىٰ ٣١٣ كما كان أصحاب بدر. ومعركة أبا كانت في السادس عشر من رمضان وبدر في السابع عشر منه. وكان شهداء أبا اثنىٰ عشر شهيدًا وشهداء بدر أربعة عشر. ويمضي الرجل في سرد العديد من أوجه التشابه، وأحيانًا يلوي عنق الحدث ليتم التطابق. فيذكر أن المهدي جرح في أبا وأنا الرسول ﷺ جرح في أحد، ولا يهم الاختلاف في الموقعة ما دام هناك جرح. ولم يكن ذاك الجهد الذي بذله الكردفاني بلا طائل، فهناك مسعىٰ حثيث لاكتشاف أوجه التطابق بين سيرة الرسول وخليفته المهدي، وهذا أحد مقومات المهدي الصحيح.

وهكذا انتهى أول صدام مسلح بين المهدي والحكومة بانتصار ساحق، سرعان ما طار خبره في الآفاق وسمع به القريب وأصاب أذن البعيد. أما المهدي فقد أدرك بثاقب نظرته أن ذلك الانتصار هو البداية الحقيقية للمتاعب مع الحكومة، وأنها لن تقف مكتوفة الأيدي، بل ستأتي بعتاد أقوىٰ لن يستطيع مواجهته بذلك النفر في أبا، فكان قرار الهجرة إلىٰ الغرب.

٢ ـ الهجرة إلى قدير:

والهجرة تكتيك نضالي متقدم تلجأ إليه الحركات عندما يعز عليها البقاء في مكان انبعاثها لشراسة المعارضة، فتهجره إلى آخر تجد في ظله الأمن لتقوى ويشتد عودها. والهجرة تكتيك محسوب وليست قراراً عشوائيًا يتخذ في لحظة ارتباك هروبًا من الأمر الواقع. فهي تكتيك يسبقه تلمس دقيق للمكان الذي ستتم الهجرة إليه. هكذا فعل الرسول ﷺ في هجرته التي صرنا نؤرخ بها أعوامنا. **وهكذا سمى المهدي انتقاله إلى الغرب هجرة اقتداء بالرسول ﷺ**. وقد خطط لها ربما قبل أن يعلن دعوته، بل هو اختار فصل هطول الأمطار لإشهار دعوته حتى يجعل ملاحقته عسيرة على جند الحكومة. وفوق ذلك اختار جبال النوبة حيث يسهل الاستعصام بها، فهي دومًا كانت ملجأ الخارجين على النظم الحكومية منذ أن ظهرت الدولة المركزية على عهد الحكم التركي ـ المصري، واستمرت هكذا في الدولة المهدية وعلى أيام الحكم الثنائي. ورغم تخطيط المهدي لها وتحسبه لم تكن الهجرة رحلة، بل كانت معركة قاسية لا تقل قسوتها عن المعارك العسكرية. فخاضها المهدي مستغلاً مناخ المنطقة السياسي والقبلي والطبيعي. وكانت الهجرة فرصة اختبر فيها مدى استجابة القبائل لدعوته، إذ أن الطريق إلي قدير كان يمر عبر أراضي العديد من القبائل[1].

بعد نهاية المعركة خرج المهدي على جماعته في ضحي نفس اليوم، وأخبرهم بأن الرسول أمره بالهجرة إلى «جبل ماسا بلصق جبل قدير»[2]. ثم خرج بصحبه إلى مشرع الطويلة وأخذ في تعدية النساء والأطفال إلى الشاطئ الغربي للنيل، بعد أن

---

(١) للمزيد من التفاصيل عن الهجرة راجع:
الكردفاني، ص١٣٩ ـ ١٤٨.
شقير، ص ٦٥٥ ـ ٦٥٧.
شبيكة، ص٤٧ ـ ٥١.

(٢) يستعمل المهدي تعبير «جبل ماسا بالقرب من قدير» رغم أن ماسا في المغرب العربي ذلك لأنه من صفات المهدي ظهوره في ذلك الجبل.

تركوا كل أموالهم خلفهم وحملوا فقط بعض الزاد وما خف حمله من متاع. وهناك وفدت عليه مجموعات من القبائل المجاورة، فجاء الحسنات مع الشيخ عبد القادر ود مدرع، ودغيم بعائلاتها. ولا شك أن انتصار المهدي على جند الحكومة قد دفع تلك المجموعات للحاق بركبه بعد أن لمع في وجدانهم نور اليقين. وفي يوم الإثنين ١٥ أغسطس تحرك ركب المهدي في رحلة الهجرة الطويلة.

مر المهدي في طريقه بالعديد من القرى والأماكن الصغيرة، والتي أفرد لها الكردفاني صفحات وصفحات، وعددها الواحدة إثر الأخرى. وكانت أول منطقة هامة يمر بها الركب وتواجهه بها مشكلة هي منطقة قبيلة الجمع. فقد طلب زعيم القبيلة عساكر أبو كلام من المهدي تجنب المرور بمنطقته لأنه موظف في الحكومة، فإن هي علمت بأمره عاقبته، واقترح على المهدي أن يمر بدار الأحامدة. على أنه وعد بالسماح للاحقين بالمهدي بأن يمروا بداره. فسار ركب المهدي من القردود إلى دار الأحامدة حيث استقبله ناظر القبيلة جبرائيل أبو الصفية ومعه كل المشايخ والأعيان بالترحاب الجم. ومكث لديهم حتى انصرفت مياه الأمطار التي كانت ستعرقل مسيرته. ثم رافقه زعيم القبيلة يرشده الطريق حتى حدود جبال تقلي.

وعند منهل أبو رجلين بجهات أم طلحة بأرض تقلي جاء يعقوب بن محمد أخ الخليفة عبد الله ومعه جماعة من أقاربه وبايعوا المهدي. كما جاءت جماعة أخرى مبايعة وكانت تلك المجموعات قد مرت بأرض عساكر أبو كلام فلم يعترض طريقهم حسب اتفاقه السابق مع المهدي.

ومن هناك سار إلى منهل الزمزمية حيث بها مورد ماء. ومنها بعث برسالة إلى الملك آدم أم دبالو مك جبال تقلي يستأذنه المرور بأرضه. فأرسل الملك وفداً من اثني عشر فارساً على رأسه وزيره الخيري للترحاب به. وبقي المهدي عدة أيام لتزايد هطول الأمطار ثم عاد إليه الوزير الخيري ثانية ومعه قاضي تقلي وما يزيد عن ستين فارساً ودخلوا عليه مبايعين في استعراض عسكري كبير. وبلغوه رسالة من الملك آدم

يخبره أن محمد سعيد باشا حاكم مديرية كردفان تحرك على رأس ستة آلاف مقاتل مقتفيًا أثره. ونصحه الملك آدم بأن يرتحل إلى مكان حصين اسمه بطن أمك وهو حصن أهالي تقلي الذي يحتمون به عندما يعلنون عصيانهم على الحكومة. فالتجأ إليه المهدي وقوبل فيه بالحفاوة.

وكان إرسال محمد سعيد في أثر المهدي جزءًا من خطة الحكمدار رؤوف. فبعد واقعة أبا أرسل الحكمدار القائمقام على بك إلى الكوة على خمسمائة جندي، وطلب من محمد سعيد اللحاق به بألف من العساكر النظامية وثلاثمائة من الباشبوزق. وكان رأي محمد سعيد أن يحاول اللحاق بالمهدي قبل فوات الأوان بدلاً من الذهاب إلى أبا، ولكن الحكمدار رفض فرضخ لقراره. وعند وصول القوة إلى أبا وجدوها خاوية. فقام محمد سعيد بإحراق القرية، والتفت يطارد المهدي. وانضم إليه مئتان من الباشبوزق ومثلهم من خيالة العربان.

وعند وصول محمد سعيد إلى جبل أبو دوم في حدود بلد الملك آدم وجده قد حشد جيشًا لمنعه الدخول. فقد كان الملك يتمتع باستقلال نسبي، وكانت له قوة عسكرية كونها من جلابة بحر الغزال وجلابة شكا كما انضم إليه كثيرون من أهالي كردفان الذين هربوا من الضرائب. وخشي محمد سعيد مصادمة الملك وحشده، فحول مسيرته إلى الزمزمية، وهناك أيضًا تصدى له الأرباب الخيري وزير الملك والقاضي ميرغني، ونصحاه بعدم دخول أرض الملك دون علمه، كما نصحاه بالخروج من الجبال قبل أن يفاجئه المهدي بجيشه. وكانا قد بعثا ببعض جماعتهم إلى قمم الجبال ليطلقوا الرصاص إرهابًا له. فاضطر محمد سعيد للتراجع لضعف قوته، إذ أن «ضرب جبال تقلى يلزمها ٦ أورط و ٦ أرادي شايقيه».

وقبل مغادرته أرغم على دفع غرامة قدرها ألف ريال للملك لدخول أرضه دون إذنه على أن المهدي لم يتركه يتقهقر في سلام، فأرسل خلفه بعض الخيالة، وحصلت بينهم مناوشة غنم فيها جماعة المهدي بعض الأسلاب وأسروا ثلاثة من رجاله.

وواصل المهدي رحلة الهجرة قاصداً قدير. فأتى جبل الجرادة الذي كان صاحب الأمر فيه الفكي المختار ولد الزبير الكناني، وهو أيضاً صاحب نفوذ ديني. وكان المهدي قد كاتبه وهو بجبل كردن، كما كاتب الملك ناصر مك جبال تقلى وآخرين ووجد منهم قبولاً وترحاباً، إلا المختار الذي لم يقبل دعوة المهدي قبولاً حسناً، بل جنح إلى المعارضة. وبديهي ألا يقبل المختار منافساً خطيراً مثل المهدي في منطقته. فرد على رسالة المهدي «قائلاً إنك تزعم أنك حاربت الترك وهم يقتفون أثرك الآن وكان الأولى بك أن تنتظرهم في ديارك حتى تنتصر عليهم ولذا فاحذر أن تمر بديارنا». فخاطبه المهدي للمرة الثانية ولم يثن عن عزمه، مما جعل المهدي يصفه بأنه رجل قد نزعت منه البركة. وأدت هذه المشادة إلى اندلاع الحرب بينهما. فسار إليه المهدي بعد أن ترك النساء والأطفال خلفه. وعندما بدأت المجابهة بينهما قام بعض جماعة المهدي بأسر طلائع من جيش المختار كان هو من ضمنهم. وعندما مثل أمام المهدي تظاهر بالطاعة وعاهد المهدي على تسريح جيشه. فأعاده المهدي إلى جماعته ليرى صدق وعده مخالفاً بقراره ذاك نصيحة رفاقه الذين رأوا قتله. ويعكس هذا القرار بعد نظر المهدي فهذه أول معارضة يلقاها من عناصر محلية ومن رجل له مكانته الدينية وليس تركياً أجنبياً. وما كان أسهل عليه قتله، ولكن هل يضمن ولاء جماعته، وكيف يبرر قتله وهل يطيق معارضة في هذه المرحلة من الدعوة؟ **لذلك فإن ترك المختار ليعود إلى أهله له دلالات أعمق.**

وعاد المختار إلى قومه وتعصب للقتال ثانية. فأقدم المهدي على خطوة أخرى لإضعافه دون قتال، إذ قام بمبايعة البدوي أخ المختار من أبيه قائداً على قومه، فضعف حزب المختار بهذا التعيين. وزاد من تدهور حاله انضمام على بن حمد الكناني إلى صف المهدي ويبدو أن المختار كان عنيداً وينقصه بعد النظر، فلم يقدر تلك التحولات حق قدرها. ولعله كان يرى نفسه على حق. فاستعد بجيشه على قمم الجبال المطلة على جماعة المهدي. فأرسل المهدي بعض الطلائع لتتبين أمره، فأطلق عليهم المختار النار. وكانت تلك بداية المعركة التي انتهت بهزيمة المختار وقتله

وقتل ثلاثة عشر رجلاً من قومه. أما البقية فقد أعطاهم المهدي الأمان ورد لهم ما غنم من مالهم.

ثم استقدم المهدي العوائل، وقام ينشد قدير نهاية هجرته، فوصل هناك في ٢٤/ ١٠/ ١٨٨١م ـ ٧ذو الحجة١٢٩٨هـ. فتلقاه الملك ناصر بالترحاب. وانتهت مسيرة الهجرة الطويلة التي دامت ما يزيد عن شهرين كانت محفوفة بالمخاطر، وكانت في جملتها إحدىٰ معارك المهدية الظافرة.

٣ـ المهدي يقضي على حملة راشد أيمن:

كان راشد أيمن مديراً لمديرية فشوده التي تتبع لها الجزيرة أبا مهد الثورة. وكان راشد من «شجعان الترك وصناديدهم»، وله طموحات شخصية كبيرة. فما أن سمع بوصول المهدي إلىٰ نواحي قدير، وأنه في ضيق شديد، وأن الحمىٰ فتكت بأصحابه حتىٰ قرر أن يفاجئه في مكانه ويقضي عليه، ويحقق نصراً شخصيًا كبيراً يدفعه إلىٰ الصعود علىٰ درجات الحكم. فقام صوب المهدي مخالفًا أوامر الحكمدار الذي كان ضد مهاجمة المهدي في ذلك الوقت، ولكنه قدر أن النصر الذي سيحرزه سيشفع له عند محاسبته في مخالفة الأوامرالعسكرية. وكانت خطته تعتمد أساسًا علىٰ السرية وكتمان حركته والإسراع في المسير ليحقق أقصىٰ درجات المباغاتة.

وتختلف كتب التاريخ في عدد أفراد الحملة التي صاحبت راشد. شقير يحددهم بأربعمائة جندي نظامي وألف من الشلك يقودهم ملكهم كايكون، وأصحاب المهدي بحوالي ثمانمائة. وقد أخذ هذه الأرقام من التلغراف الذي بعثه الحكمدار بعد الواقعة فهو يريد أن يقول أن المهدي تغلب علىٰ راشد بالتفوق العددي. ولكن شقير والحكمدار كانا يحاولان تبرير الأمر، وتبعهما في هذا التبرير بعض المؤرخين. فإذا كانت الحملة التي أرسلتها الحكومة إلىٰ أبا من قبل تعدادها بين ٦٥٠ ـ ٨٥٠ وأبيدت، فكيف يكون قوام الحملة الثانية أقل من نصفها وهي قد تلتها

بعد أشهر، ولا بد أن يكون قادتها قد سمعوا بأمر الحملة الأولىٰ؟ وهل التلغراف الرسمي نتيجة نهائية؟ هل لنا أن نفترض أن الحكمدار كان في موقف تبريري فقدم تلك الأرقام المختلة؟ وكيف استطاع المهدي أن يجمع تلك الآلاف في فترة وجيزة؟.

ومن الجانب الآخر نجد كتاب «جهاد في سبيل الله»(١) يقدر جيش راشد بحوالي ١٧٠٠ ويصحبهم ٨٠٠ مقاتل من الشلك، بينما يقدر جيش المهدي بين ٧٠٠ـ ٨٠٠ فالكتاب جنح إلىٰ الشط الآخر. إن التقديرين تركا الأمر الأهم في انتصار المهدي. فانتصاره لم يكن لتفوقه العددي أو ضعف عدوه العددي. وإنما هناك عوامل أساسية هي التي مكنته من النصر. أولها اهتمام المهدي بنشر دعوته بين القبائل في منطقة الجبال، وهذا الجهد هو الذي أمده بالمقاتلين وبالعناصر الصديقة التي ساعدته علىٰ هزيمة راشد. وثانيها قدرة المهدي القيادية والعسكرية. فليس الأمر مجرد أعداد تقاتل أخرىٰ حتىٰ نخوض في مغالطة حول من هم أكثر عدداً. وهل كانت الدعوات الثورية تعتمد علىٰ كثرة المقاتلين أم علىٰ صلابتهم وعمق إيمانهم فيما هم مقدمون عليه؟ بهذه العوامل واجه المهدي حملة راشد.

تحرك راشد من فشودة في سرية تامة. وحذر كل أهالي الجبال من كشف أمره وهددهم بأقصىٰ العقاب إن هم فعلوا ذلك، وسار ليلاً ونهاراً دون توقف. ولكن امرأة من قبيلة كنانة رأت الحملة فسارت بأرجلها النهار كله وثلثي الليل، حتىٰ أتت المهدي في الثلث الأخير منه. وقد صورت كتب التاريخ بسالة تلك المرأة، واعتبرت دورها العنصر الفاصل الذي لولاه لانتهىٰ أمر المهدية. أولاً، موقف رابحة الكنانية حفظه لها التاريخ، وكان بلاغها عاملاً هامًا في تنبيه المهدي. ولا نود أن نخوض في افتراضات ليست هي شأن التاريخ، ولكن لو سمحنا لأنفسنا أن نسأل: ماذا كان سيحدث للمهدي لو أن هذه المرأة لم تصله في الوقت المناسب؟ إن موقف تلك المرأة الجسورة هو جزء من إبداعات الدعوة المهدية. فالدعوة المهدية لم تفرز مقاتلين

---

(١) راجع الكردفاني، شقير، جهاد، شبيكة.

فحسب بل أفرزت أيضًا أمثال رابحة الكنانية. وكان سعي المهدي لنشر دعوته بين قبائل المنطقة هو الذي جاء برابحة وبموقفها ذاك. فهي لم تتخذ ذلك الموقف من عدم. صحيح أن تصرفها فيه عنصر الصدفة لا محالة، ولكن الصدفة لا تعمل في فراغ. ففي كل ميدان بمفرده توجد ضرورة داخلية وقانون ملازم يشقان لنفسهما طريقًا في إطار تلك الصدفة. فلو لم يكن المهدي وصحبه يملكون مؤهلات أخرى للنصر لما أصبح لتلك الصدفة جدواها. كما أن عدم وجود تلك الصدفة كان سيدخل المهدي في مشقة ربما كانت جد عسيرة أو ربما زاد عدد القتلى أو ربما أطال زمن المعركة أو ربما دفع بالمهدي ليعيد ترتيب أمره من جديد. وحتى إذا فشل أمر رابحة ولم تتمكن من الوصول إلى المهدي، فكان سيعلم بأمر الحملة من مصادر أخرى. وفعلاً وصله بعد ذلك وفد من مك قدير ليبلغه بقدوم الحملة التي وصلته أخبارها عن طريق «النضيرة»، وهي نار يقودها أهل الجبال على القمم فتخبر الجبل التالي أن عدواً غريبًا يدخل أرضهم. ولكن هذا لا يقلل من فدائية تلك الكنانية، وإنما يضع موقفها في حجمه الصحيح من الأحداث.

أما المهدي فما أن سمع بأمر الحملة حتى هب لاتخاذ الإجراءات اللازمة لمواجهتها فخرج بصحبه إلى غابة بالقرب من جبل قدير، وهي طريق الجبل الوحيد الذي يمكن أن يخرج منه راشد. وهنا وقف منهم خطيبًا محرضاً إياهم على القتال. ثم أخذ في تنظيمهم للحرب. **ويقدم لنا عصمت زلفو وصفًا دقيقًا لتنظيمات المهدي في تلك المرحلة(١) فيقسمها إلى ثلاثة: الأولى**: القبيلة حيث جمع أفراد كل قبيلة مع بعضهم، وهذا التنظيم هو الذي تطور فيما بعد إلى الرايات الثلاث المقاتلة: الزرقاء لأهل الغرب، والخضراء لأهل النيل، والحمراء لأهل الشمال. **والثانية**: جمعه لرجال كل قبيلة في صفوف متتالية مستقيمة كانت بمثابة رباط غير مرئي بين

(١) عصمت زلفو، شيكان تحليل عسكري لحملة الجنرال هكس، (أبو ظبي، بدون تاريخ)، ص ٤٦ وما بعدها.

الأفراد، ويمكنه من استغلال صدمة الصفوف أثناء المعركة التكتيكية. **والثالثة**: التكوين التكتيكي للفرسان والمشاة وذلك باستخدام الفرسان لمساندة المشاه. فقد أدرك المهدي أن الاقتحام ليس من مهام الفرسان بل هم للاستطلاع والمطاردة قبل وبعد الاقتحام. ويؤكد زلفوا على أهمية سرعة تغلغل دعوة المهدي بين القبائل مما جعل أهلها أكثر مؤيديه حماسة حتى النساء منهم.

ثم قام المهدي بإرسال طلائع للاستكشاف قسمهم إلى قسمين: الأول: يصل حتى مشارف حملة راشد، ويعود سريعًا حاملاً الأنباء الأولية المبكرة ذات الأسبقية العاجلة عن موقع العدو وحجمه وطريق اقترابه، وأوكلت هذه المهمة لفارس واحد. **والثاني**: يتكون من ثلاثة أشخاص لجمع المعلومات التفصيلية عن العدو ومتابعته خطوة بخطوة، ثم الانفصال عنه في اللحظة الأخيرة. وبهذا يستطيع المهدي أن يضع خطته التكتيكية المفصلة. وقد قام الطلائع بأداء دورهم على أكمل وجه. فعاد الرسول الأول يحمل أسلابًا غنمها من أحد الجنود بعد قتله. وعادت المجموعة الثانية فجر الجمعة بعد أن اندست وسط الجيش وسارت معه حتى قرب مكان المهدي(١).

في هذه الأثناء كانت جماعة المهدي يمارسون حياتهم العادية، فمنهم من كان منصرفًا إلى قراءة الراتب، ومنهم من خرج يرعى ماشيته، ويبدو أن المهدي قد قصد من ممارسة تلك الأمور العادية تهدئة المقاتلين وبالبعد بهم عن الترقب والانتظار والتوتر وهم يواجهون جيشًا نظاميًا للمرة الأولى. ولكن بعد أن تأكد من قرب الحملة أمر بضرب النقارة ـ طبل الحرب ـ وأخذ في أعداد جيشه للمعركة. فجعل قبيلة دغيم في الشمال، يليها في القلب محمد شقيق المهدي حاملاً رايته البيضاء، ويليه راية كنانة. ثم نظم المشاة صفوفًا كصفوف المصلين.

وكانت خطة المهدي أن يتقدم نحو غابة «مراج» التي كان يسير فيها راشد،

(١) المصدر السابق، ص٣٩.

ويترصده هناك لحظة خروجه منها، ثم يلتحم معه وهو ما يزال في تشكيلته ذات المواجهة الضيقة، التي فرضها عليه عبور طريق الغابة الضيق، فقد كان يسير في خط عمودي مستطيل. فكان على المهدي أن يلتحم به قبل أن يستخلص كل راياته من الغابة، ويشكل المربع المعهود الذي يتيح لتسليحه المتفوق أكبر كمية من النيران. فعماد الخطة هو الالتحام في لحظة معينة محددة، لو هاجم راشد قبلها لتعثر هجومه حيث لن تتمكن صفوفه من تحقيق الصدمة المطلوبة، ولو تأخر عنها لأفلح راشد في الخروج من الغابة وصعب على المهدي الالتحام به في العراء، حيث يتاح لراشد استغلال تفوقه الناري والعددي(١).

وخرج المهدي براياته. فكان يسير على يمينه علي ولد حلو وهو يتلو سورة ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (التوبة: ١)، حسب طلب المهدي. وقبيل الالتحام وقف المهدي أمام الجيش وألقى عليهم تعليماته الأخيرة، وطلب منهم أن يتلو الدعاء الذي سبق أن تلوه في أبا «الله أنت ربنا وربهم». وفي اللحظة المحسوبة انقض المهدي على جيش راشد، وطبقت الخطة تطبيقًا رائعًا. وانهرمت الحملة وقتل راشد، وظل أنصار المهدي يطاردون فلولها حتى ضحى ذلك اليوم. ولم ينج منها إلا حوالي مائة أسير، وضابط واحد استطاع أن ينجو بحصانه ويصل به فشودة. ويقال أنه وصل في حالة عقلية مضطربة فقتله صحبه حتى لا يؤثر على الحالة النفسية هناك.

وتكمن أهمية هذا الانتصار في أنه أول انتصار عسكري يحرزه المهدي على جيش نظامي جاء بخطة للقضاء عليه. فكان عاملاً هامًا في توطيد مركزه بين أهالي الجبال، إذ كان بعضهم مترددًا ينتظر نتيجة المعركة ليحدد موقفه، بل كان بعضهم يود لو قضى راشد على المهدي حتى يعود توازن القوة في الجبال إلى سابق حاله. ولكن بعد انتصار المهدي جاءته الوفود من مختلف الجبال مسلمة أمرها، بما فيهم أهالي جبل فنقر. كما أن ذلك الانتصار مكن المهدي من إرسال جماعات من الذين بايعوه إلى

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٠ .

مناطقهم لإنشاء رؤوس جسور هناك تمهيداً للثورة الشاملة، بدلاً من تكديسهم كلهم في قدير. واتسمت تلك الفترة بنشاط دعائي واسع، خصوصًا وأن الانتصار قد ذاع صيته في البلاد. وفي مجتمع كالسودان تضعف وسائل اتصاله، فإن خبر الانتصار سيصل الأسماع مقرونًا بالمبالغات التي تحفها الكرامات الخارقة.

٤ ـ مصادمة حملة الشلالي:

هي الحملة الثانية التي ترسل ضد المهدي وهو مقيم في مكانه يدافع عن نفسه. وكان يقود الحملة يوسف باشا الشلالي وهو «من الكنوز الذين ولدوا في السودان. وعمل في التجارة في الجنوب الذي كان مدرسة لبث روح المغامرة والبطولة وخلق الرجولة. فنال منها نصيبًا وافرا وبالإضافة إلى ذلك ما منحه الله من ذكاء وصفات نادرة. دخل خدمة الحكومة وارتقى فيها من حاكم في إقليم رمبيك إلى مساعد جسي الأول في تجريدته على سليمان الزبير، إلى مدير سنار»(١).

وكان تكوين الحملة كالآتي:

١١ بلكا من البيادة ومعهم ثلاثة مدافع.

٢٥٠ جندي غير نظامي بقيادة يوسف أغا.

٥٠٠ جندي بازنقر بقيادة عبدالله دفع الله.

٣٠٠ من الأعراب بقيادة سلطان كنجارة.

٢٠٠ بيادة من فشودة ومعهم مدفعين.

٣٠٠ جندي غير نظامي بقيادة طاهر أغا.

٣٠٠ جندي غير نظامي بقيادة حسين إبراهيم أغا.

٢٠٠ جندي غير نظامي بقيادة عثمان أغا.

---

(١) عبر القرون، ص ٢٦٧ .

فبلغ تعداد الحملة ٢٠٥٠ جنديًا وأربعة مدافع. ويعطي الكردفاني وصفًا فيه بعض الاختلاف، ولكن جوهر التكوين واحد(١).

وكان منهج الشلالي يختلف عن راشد. لم يكن يتقدم سرًا، بل على النقيض كان يصحب حملته ضجيج ودعاية وإعلان تفاخري، فقد كان واثقًا أنه بذلك الحشد يستطيع القضاء على المهدي. وكان ينوي بعد أن ينتصر أن يقيم مديرية جديدة في الجبال ويضع نهاية للاستقلال الذي تمتّع به سلاطينها، ويبدأ فيها إنتاج المحاصيل النقدية فكان يحمل معه بذور المحاصيل التي ينوي زراعتها، وتحمل بذور الأشجار التي يريد أن يزين بها عاصمته الجديدة. وكان يحمل معه مؤنًا تكفيه ثلاث سنوات(٢). فكانت حملة للإبادة ثم الاستيطان.

ماذا كان موقف المهدي؟ لقد كان على علم بأخبار الحملة منذ تحركها، فقد كانت تأتيه أخبارها من الرجال الذين هاجروا إليه من جهات النيل **وهذا أحد انتصارات الثورة المهدية**، لم تعد حركة قابعة في قدير توشك أن تفاجئها حملة سرية. لقد اتسعت دائرتها وهناك من الناس من قلبه عليها. فأرسل المهدي بعضًا من جماعته ليقيموا عند الملك آدم لينقلوا إليه أخبار الحملة. كما بدأ يحرض أنصاره بالخطب وأخذ يقيم الاستعراضات العسكرية. ثم أرسل طلائع آخرين للإقامة عند الملك تيفرا مك جبل فنقر. ولكن هذا الملك سلمهم إلى الشلالي، إلا من استطاع منهم النجاة. وارتكب الشلالي خطأً كبيرًا. فقد قام بقتلهم بتقطيع أوصالهم واحدًا أثر الآخر، وهم صامدون في بسالة نادرة أحدثت أثرًا سلبيًا على جيشه.

وأرسل الشلالي خطابًا للمهدي، استخف فيه بأمر المهدية ووصف أنصار المهدي بأنهم «البقارة والجهلاء والأعراب والمجوس». واستعان بأحد العلماء الذين صاحبوا الحملة لتنفيذ دعوة المهدية. وتوعد المهدي متباهيًا بقوته العسكرية. فتلى

(١) الكردفاني، ص ١٥٨. وجيقلر، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) جهاد، ص ٢٧.

المهدي الخطاب على أصحابه، فاهتاج حماسهم وطالبوا بالحرب فوراً. ولكن المهدي رأى أن يرسل إنذاراً للشلالي ويرد على القضايا التي أثارها. وكانت رسالة المهدي ضافية وحججها قوية. ويستنتج أبو سليم أن المهدي كان قد بعث برسالة من قبل إلى الشلالي، فهو المبادر بالكتابة، ولكن نص الرسالة مفقود[١].

ثم تحرك الشلالي بحشده حتى وصل إلى شق الحجر، حيث ناوشه المهدي بكوكبة من الفرسان. وفي شق الحجر انضم إخوة الفكي المختار الكناني إلى الشلالي، وعاهدوه على معاونته وعلى استنفار أهل الجبال لمساعدته. وكان الجيش الذي يصحبه الشلالي كافيًا لسحق المهدي في معركة صدامية مباشرة. ولكن إخوة المختار نصحوه بتغيير خط سيره إلى جبل الجرادة الحصين بدلاً من السير رأسًا إلى قدير. فأجرى تعديلاً في استراتيجيته ورأى أن يسلك سياسة أكثر حكمة وتريثًا. فبدلاً من أن يصادم المهدي مباشرة في قدير، رأى محاصرته وذلك بأن يعسكر بجيشه الضخم حوله، ويقطع خطوط إمداده وتعزيزاته ليذوي تدريجيًا حتى تتكالب عليه عوامل الفناء من جوع وأوبئة. فضرب معسكره في جبل الجرادة، حيث أقام زريبة كبيرة لها أربعة أبواب، وحفر بداخلها متراسًا ووضع عند كل باب مدفعين وصاروخًا. فأصبح لديهم «حصنًا من الشوك وأقاموا زريبة وجعلوه في غاية المتانة وجعلوه مربع الأركان ورتبوا بداخله عساكرهم الحربية واستعدوا بكامل عددهم العسكرية وجعلوا فيه جميع ما معهم من الآلات والمهمات والدواب وجميع ما عندهم... وعبوا عساكرهم واستعدوا للحرب»[٢]. وكان الشلالي يتباهى كل يوم أمام جماعة المهدي بصفوف جنوده بملابسهم الزاهية وبمزارعه وحدائقه. فهي خطة بعيدة المرامي والأهداف[٣].

---

(١) منشورات، ص ٣١٠ ـ ٣١٦ وكذلك حاشية، ص٣١٠.
(٢) الكردفاني، ص ١٧١.
(٣) زلفو، ص ٤٤.

في هذه الأثناء قرر المهدي الزحف على الشلالي ومصادمته. فتحركت راياته إلى المعركة. فسارت راية محمد بن عبد الله شقيق المهدي الأكبر وتبعه الشيخ الأمين محمد وعبدالله ولد النور وموسى ولد حلو، ثم جاءت راية الخليفة عبد الله التي انضوى تحتها كل أهالي الغرب. وفي فجر الإثنين ٢٢/ ٥/ ١٨٨٢م صلى المهدي بالأنصار صلاة الصبح. وعقب الصلاة بدأ الهجوم على زريبة الشلالي. فبدأت راية محمد بن عبد الله الهجوم على الزريبة فداسها الأنصار بأقدامهم. واقتحموها من الجهة التي يحميها طه أبو صدر ومحمد سليمان. وهجمت راية دغيم من الجهة التي يحميها الشلالي واقتحموها أيضاً. ولكن الهجوم أصيب بنكسة مؤقتة. فقد استطاع عبد الله دفع الله أن يصلح من أمر الزريبة بعد ما أصيبت بخلل من هجوم الأنصار الموفق. ثم أمر جماعته أن يلقوا بأنفسهم على الأرض في طريق الراية الزرقاء، فمرت بهم دون أن تنتبه لوجودهم. عندها التفت عليها وأصلاها ناراً حامية. فبلغ الأمر للمهدي. فأمر راية الأمير محمود عبد القادر التي كانت تحرس المعسكر أن تخف لنجدة الراية الزرقاء. فخفت لها واقتحمت الزريبة. وانضمت إليهم راية محمد بن عبد الله وراية دغيم في هجوم موحد وتم القضاء على الشلالي وجنوده. وانتهت المعركة عند الواحدة ظهراً(١).

كان لانتصار المهدي على الشلالي دلالات عميقة. فهو الانتصار الثالث الذي يحرزه على جند الحكومة، فأكد قيادته للدعوة. فالذين كانوا في حالة تردد لم يبق أمامهم سوى اليقين. وأكسب الانتصار المهدي دعاية كبيرة في البلاد، إذ انتشر الخبر تحفه هالة من الكرامات وخوارق الأمور.

٥ - واندلعت الثورة الشعبية:

منذ أن هاجر المهدي إلى قدير وحبال الاتصال بينه وبين أنحاء السودان تقوى. والناس شاخصة ترقب تتابع الأحداث هناك. والثورة تتجمع سحائبها داكنة في

(١) جهاد، ص ٣٣-٣٤.

الأفق. **ويبدأ أول الغيث رذاذاً هنا وهناك. ولكن بعد واقعة الشلالي انفجرت الثورة في أنحاء البلاد، ولكن كثافتها كانت عالية في الجزيرة وكردفان.** وهما المنطقتان اللتان عانتا أكثر من غيرهما وطأة الحكم التركي ـ المصري الذي استمر ست حقب. وفي المنطقتين عاش المهدي أغلب سنوات عمره وخبر أهلهما ووطد علاقته فيهما. وكان المهدي قد بدأ يبعث برسائله إلى مختلف المناطق فيتلقفها رجال الصوفية ـ المعارضة الصامتة للحكم التركي ـ المصري ـ بحماسة.

أما في الجزيرة والنيل الأبيض فقد بدأت الثورة منذ وقت مبكر(١). فقد قام أحمد المكاشفي، وهو من كبار فقهاء الكواهلة، بالهجرة إلى المهدي في قدير، وكانت هجرته خطوة عملية شجاعة. فاعتقلت الحكومة شقيقه عامر، ولكنه هرب من الأسر وفي هذا الأثناء كانت الحكومة قد سحبت أغلب الحاميات في الجزيرة لتعزز بها حملة الشلالي. فما كان من عامر المكاشفي إلا أن خرج بالقبائل وأعلن الثورة واحتل سنار. واندلعت ثورة أخرى قادها الشريف أحمد ولد طه وهو من مشايخ الطريقة السمانية. إذ دعا الناس في قريته الواقعة شرق النيل الأزرق شمال أبو حراز. فانضم إليه خلق كثير من قبائل البطاحين والشكرية والجعليين والدناقلة. واندلعت ثورة أخرى في أبي شوك بقيادة محمد زين وهو من التكادير، فأيده جماعة من قبيلة رفاعة الهوى. وكان المفروض أن يقود الثورة في منطقة الجعليين والدويم الشيخ مضوي عبد الرحمن وهو من خريجي الأزهر ومن ذرية الشيخ الإدريس ود الأرباب. فقد عينه المهدي عاملاً عامًا على المنطقة وأوكل إليه قيادة الثورة في المنطقة. ولكنه هرب في اللحظة الأخيرة وذهب إلى الخرطوم فتولى أمر القيادة بعده ود الصليحابي وهو من فقهاء قبيلة رفاعة الهوى. فصادم جند الحكومة ولكنه انهزم فاتجه نحو الدويم. فاحتل شات ثم هاجم الدويم. واندلعت ثورة أخرى في غرب الجزيرة يقودها فضل الله ولد كريف. وهو من متصوفة المنطقة. وقد تمكن

---

(١) راجع التفاصيل في، الكردفاني، شقير، جهاد، شبيكة.

من قطع خط التلغراف. كما انضم نفر من الثوار إلى ولد برجوب من فقهاء اللحويين. وعين المهدي عبد الباسط الحميري من مشايخ الطريقة السمانية لقيادة أهله من عربان الدويم. وفي جهات الرصيرص خرج الحاج أحمد عبدالغفار من قبيلة كنانة ليقود الثورة فيها. وفي هذ الأثناء كان المهدي قد بعث بأحمد المكاشفي لتعزيز الحركة الثورية في المنطقة.

ورغم أن تلك الحركات لم يقم بينها تنسيق مما سهل على الحكومة الحد من انتشارها، إلا أنها كانت بداية ناجحة للثورة. فقد نبهت أهل المنطقة إلى دعوة المهدية، وقدمت شهداء في سبيلها. كما أنها بخروجها ذاك قد أضعفت هيبة الحكومة، وأوضحت بالدليل العملي إمكانية مصادمتها. وكان لاندلاعها هنا وهناك أثره في تشتيت طاقة الحكومة، فرغم أن الحكومة قد خدت من انتشارها، إلا أنها فشلت أيضًا في إخمادها تمامًا. ولعله مما ساعد على احتواء تلك الانتفاضات قربها من موقع السلطة في الخرطوم حيث حشدت جنودها.

واندلعت الثورة في كردفان منذ مارس ١٨٨٢م[١]. وكان المهدي ما فتئ يخاطب أهل كردفان ليخرجوا على الحكم التركي-المصري. وكان المكي ولد إبراهيم من مشايخ قبيلة حمر أول من استجاب إليه وهاجر إلى قدير. ثم رجع واستنفر أهله وخرج بهم ضد جند الحكومة في حمر. فطرد البكباشي نظيم أفندي وعساكره الذين كان يقومون بجمع الضرائب. فالتجأ الأتراك لمركز أبي حراز. وهناك تجمع البديرية على شيخهم حامد ولد السنجق، وانضم إليه المكي ولد إبراهيم وحاصروا المركز، وعندما فر الجند سقطت في أيديهم. فكانت أبو حراز أول مركز حكومي يسقط في يد الثوار. وكان لسقوطه بعيد الأثر في تفجير الثورة في المنطقة. فخرجت قبائل الحوازمة والغديات وسارت جموع الثوار إلى البركة وتجمعوا فيها. وهناك تمكن جند الحكومة من هزيمتهم رغم انتصارهم المبكر، لأنهم شغلوا بجمع

(١) راجع المراجع السابقة عن أخبار الثورة في كردفان.

الغنائم. ولم يواصل جند الحكومة انتصارهم بل عادوا ليتحصنوا بالأبيض. ويعلق البروفسير هولت على أن الحادث يعكس ضعف الحكم التركي - المصري. فقد كان جند الحكومة دومًا متفوقين على القبائل الثائرة بأسلحتهم النارية ومواقعهم وتنظيمهم العسكري، ولكنهم كانوا يفقدون الروح القتالية، ويفتقدون التصميم وروح الفداء التي كانت تتمتع بها القبائل الثائرة[١].

وازدات الثورة في كردفان اندلاعًا. فها هو الفكي المنا إسماعيل من قبيلة الجوامعة يقود رهطًا من أهله بلغوا نحوا من عشرين ألفًا ويهاجم حامية التيارة. وفي شمال كردفان سقطت مدينة أسحف في يد الثوار. وخرجت قبيلة الجوامعة بقيادة رحمة محمد منوفل وهو من أعيان أولاد رحمة فرع من الجوامعة. ثم بعث المهدي بعبدالله ولد النور من زعماء العركيين لينسق الانتفاضات الثورية في كردفان. فقام بمهاجمة مدينة بارة وهي ثاني مدينة في كردفان. وبينما الثورة تزداد اندلاعًا واصل المهدي إرسال خطاباته إلى مختلف القبائل والشخصيات الدينية والاجتماعية. ثم سقطت مدينة التيارة في يد الثوار ولم يبق إلا الأبيض وبارة وهما في حالة حصار.

عندما نتابع أحداث الثورة في الجزيرة وكردفان نرى بعض الجوانب من منهج المهدي لتطوير الحركة الثورية. أولها: أن الثورة المهدية لم تكن حركة قابعة في قدير تنتظر حملات الحكومة لتصادمها، بل تحولت إلى ثورة امتدت إلى خلايا المجتمع بدرجات متفاوتة لهذا نجد مثابرة المهدي لاستنفار القبائل في مختلف المناطق حتى تزداد النار اشتعالاً. **وثانيها**: أن المهدي اعتمد على القيادات المحلية للتصدي للعمل الثوري. فأبناء المنطقة أو القبيلة هم أقدر الناس على فهم أحوال منطقتهم وأهلهم. كما أن الاعتماد على العناصر المحلية يكسب الثورة أصالة. لهذا جاء حرصه دومًا على تكليف أبناء المنطقة ذاتها. **وثالثها**: حرص المهدي على اجتذاب الشخصيات التي لها وزن ديني أو قبلي أو اجتماعي. فالانقياد لهؤلاء أسهل في مجتمع ما زالت الطريقة والقبيلة مؤسسات لها وجودها وثقلها. ونلاحظ غلبة

(١) هولت، ص ٦٠.

العنصر الصوفي في الجزيرة، وغلبة العنصر القبلي في كردفان وهذا راجع للتطور التاريخي المختلف للمنطقتين.

هكذا انفتح الطريق إلى الأبيض. وقد كتب عصمت زلفو معلقًا على استراتيجية المهدي قائلاً: «وسقوط التيارة يلفت نظرنا إلى الاستراتيجية الناجحة التي يتبعها المهدي دائمًا عندما يسلط عينيه على مدينة أو قلعة معينة. فسقوط التيارة التي تقع شرق الأبيض يعني قطع طريق الاتصال الأخير بين الأبيض والخرطوم، فكلا الطريقين، الشمالي والجنوبي، يصبحان تحت رحمة من يفوز بهما. وسنرى المهدي يكرر نفس استراتيجية كردفان الناجحة مرة أخرى بعد عامين على مستوى أكبر في أبعاده العسكرية والزمنية. فأكبر المدن التي أسقطها المهدي وهي الأبيض والخرطوم، اشتهرت معاركها باسم (حصار الأبيض)، و(حصار الخرطوم) ولكننا في كل منهما نجد أن المهدي لم يطبق الحصار بمعناه السقيم المباشر. فهو لم (يخنق) المدن التي حاصرها وعصر عنقها بيديه مباشرة، ولم يطوقها بجيشه الرئيسي منذ الوهلة الأولى تاركًا بقية أطرافها لترفس بأقدامها ويديها، بل كان يهيئ (الاختناق) أولاً بإشعال النيران والدخان في كل المسرح المحيط بهدفه، حارمًا نقاط العدو القوية من مجال التنفس الحيوي حتى تتداعى الأطراف ويصيبها الشلل. ثم بعد ذلك يتوجه بحشده الرئيسي للرأس والرقبة ليعصرهما. كان محمد سعيد ومن بعده غردون أشبه بالذباب يسبح متخبطًا في نسيج العنكبوت إلى أن تعصره أخير»(١).

٦ـ سقوط الأبيض والسيطرة على كردفان(٢):

كان لتلك المدينة في نفس المهدي شيء بل أشياء. فقد عرفها صوفيًا مبشرًا، وخبرها وهو يتحسس طريقه سرًا إلى المدينة. فكان مدركًا لوزنها السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

---

(١) زلفو، ص ٤٢ ، ما بعدها.

(٢) عن حصار وسقوط الأبيض: راجع الكتب السابقة وكذلك ميخائيل وكتاب القس أهرولدر.

وفي رمضان (يوليو) تحرك ركب المهدي قاصداً الأبيض. فعسكر بجيشه في كابا التي تقع ستة أميال جنوب غرب الأبيض. وكان قد انضم عليه في الطريق عبد الله ولد النور. ثم استدعى المنا إسماعيل من التيارة الذي عسكر بحشده في خور طقت شمال المدينة. ومن معسكره ذاك بعث المهدي برسولين إلى الأبيض يطلب من حاكمها محمد سعيد وأعيانها وأهلها التسليم دون إراقة للدماء. وارتكب هذا الحاكم نفس خطأ الشلالي إذ قام بقتل الرسولين. فاستقبلا مصيرهما ببسالة هزت مشاعر القوم في الأبيض.

وكان لسقوط التيارة وزحف المهدي نحو الأبيض ومخاطبته لأهلها، أثره الكبير في خلق جو من القلق داخل المدينة نتج عنه عدة أشياء. فقد بدأ جند الحكومة في الاستعداد للدفاع عن المدينة وتمت بعض الإجراءات العسكرية الدفاعية، وهذه بدورها ضاعفت روح القلق وعدم الاستقرار. ثم بدأت بعض الفئات التجارية في اكتناز المؤن وإخفائها تحسباً للمستقبل، وهذا أيضاً زاد من حدة التوتر. ثم أخذت بعض المجموعات التي تساند المهدي بالخروج من المدينة والانضمام إليه. وكان يتقدمهم إلياس أم برير وعبد الرحمن بانقا ومحمد المكي إسماعيل وخالد أحمد العمرابي وولد العريق وولد صالح سوار الذهب، وهو من قيادة المجتمع التجاري والديني والاجتماعي، وهم الذين عرفهم المهدي في زيارته الأولى.

وبعد انقضاء أسبوع على إقامته عند أطراف المدينة، قام المهدي بمهاجمتها فجر الجمعة ٢٤ شوال (٨ سبتمبر). وكان الهجوم عنيفاً ولكن الحامية استطاعت أن تصده. وقتل من الأنصار في هذه المعركة نحواً من عشرة آلاف. وكان وقع الهزيمة أليماً وعدد الضحايا كبيراً. وبرزت الروايات التي تحاول أن تجد تفسيراً لهذه الظاهرة. فالكردفاني يذهب إلى أن المهدي أخبر أنصاره بأن يدخلوا المدينة من جهة الشرق صفاً أثر صف، وأن يكون دخولهم عن جهة القبلة. وروى الكردفاني عن المهدي قوله: «قال لي سيد الوجود ﷺ لولا ولولا ولولا لحصل النصر». وعندما

استفهم الناس من المهدي ماذا يقصد الرسول، رد قائلاً: «لولا مخالفة أصحابك وعدم دخولهم الخندق مترتبين من الجهة الشرقية كما أمرتهم، ولولا أخذهم للغنائم عند دخولهم في الخندق وانشغالهم بها، ولولا إعجابهم بكثرتهم لحصل النصر». ويذهب علي المهدي إلى أن الهزيمة سببها ضعف الجهة التي كان بها الفكي المنا إسماعيل وجماعته وانشغالهم بالغنائم. ويبدو أن السبب الرئيسي قوة تحصين المدينة وتفوقها بالأسلحة النارية. فعندما اخترق الأنصار التحصينات الأولى صعد جنود الحامية إلى سطوح المنازل فكانوا في وضع مكنهم من استعمال سلاحهم الناري. وكانت هذه أول معركة هجومية للمهدي ضد جيش متحصن.

ولعل تلك الهزيمة قد أحدثت نوعًا من الاضطراب وسط جماعة المهدي.
فيقال أن هناك من أشار على المهدي بالتراجع إلى قدير حتى تنتظم صفوفه ثانية. الأمر الهام هو أن الهزيمة أعطت المهدي دروسًا قيمة استفاد منها في مستقبل معاركه. فقد أخذ بنصيحة الجلابة الذين انضموا إليه من الأبيض بأن يقوم بحصار المدينة. فقام بجمعه وعسكر في الجنزارة وضرب على المدينة حصاراً متينًا. وأصبح الحصار من فنون الحرب الذي أتقن المهدي استعمالها مستقبلاً. ثانيًا: نزل على نصيحة أصحابه فأرسل في إحضار الأسلحة النارية من قدير. وكان المهدي قد ترك تلك الأسلحة التي غنمها في مناسبات سابقة وآثر أن يحارب جماعته بأسلحتهم التقليدية. ولكن «معركة الجمعة» حتمت عليه إحضار تلك الأسلحة والاستفادة منها. فالحرب لم تعد كالحروب السابقة وإنما فرضت تنظيمًا عسكريًا متقدمًا. فشهدت هذه الفترة تكوين الجهادية وهم حملة الأسلحة النارية من الجنود المحترفين من أصل زنجي، وأوكل إلى حمدان أبو عنجة قيادتهم. وهكذا برز في جيش المهدي قوة ضاربة من حملة الأسلحة النارية لعبت أدواراً بارزة في تاريخ الثورة المهدية، وفي حروباتها في المستقبل في الداخل والخارج. كانت هذه بعض دروس الهزيمة.

واستمر حصار الأبيض وبارا حتي مطلع عام (١٨٨٣م). وفي السادس من

يناير سلمت مدينة بارا، وأحدث تسليمها أثرًا كبيراً وسط جنود المهدي، كما زاد من أزمة الأبيض وهي تعاني من نقص في المؤن وتقاوم الحصار بلا حماسة. وبعد أيام (١٥ يناير) سلمت مدينة الأبيض ودخلها المهدي حيث اتجه رأسًا إلى المسجد وأقام الصلاة. ثم تبعته جحافل الأنصار مبتهجة بالنصر وساعية بجد تبحث عن غنائم المدينة ذات الثراء والتاريخ التجاري الطويل. لهذا أعقب استسلام المدينة بحثًا دقيقًا عن ثرواتها، فتم تفتيش كل الذين كانوا بداخلها، كما تم البحث عن ثروات الحكام والتجار. ويبدو أن صورة الثراء في ذهن الأنصار عن هذه المدينة كانت كبيرة. فقد أورد الكردفاني أن الأنصار كانوا يعتدون على الذين يخرجون من المدينة مستسلمين، ويقومون باغتصاب ممتلكاتهم قبل وصولهم إلى معسكر المهدي، مما دفع المهدي بتعيين قوة لزجرهم. فإذا كان هذا هو المسلك قبل استسلام المدينة، فإن حمى الغنيمة لابد أن ترتفع كثيراً بعد استسلامها.

وكانت لسقوط الأبيض نتائج هامة. لقد أصبح المهدي يسيطر الآن على كردفان، على مدنها وبواديها. وتحولت الأبيض إلى عاصمة للدولة التي ولدت حديثًا. فكان على المهدي أن يتصدى لمهمة الحكم وأن يضع أساسًا لهذه الدولة. وبعد الاستيلاء على كردفان انفتح الطريق أمام المهدي إلى الشمال، إلى الخرطوم عاصمة الحكم الأجنبي. ولم تعد تنقصه القوة والخبرة القتالية، فقد اجتمع لديه ١٦٤٠٠ بندقية و ١٣ مدفعًا و ٧ صواريخ و ٥٠٠ من جنود الحكومة المدربين الذين دعموا قوة الجهادية. ويمكننا أن نعتبر احتلال كردفان بداية النهاية للحكم التركي ـ المصري في دارفور وبحر الغزال. فلم يعد أمام الحاميات الحكومية هناك إلا أن تسلم أو ينهار حكم المهدي. وبعد سقوط الأبيض زاد ضرام الثورة الشعبية اندلاعًا. فأخذت تتقاطر وفود المؤيدين مبايعة، بعد أن شهدوا رايات المهدي الظافرة تسير من نصر إلى آخر. فذلك عثمان دقنة يأتي ساعيًا من أقصى الشرق إلى الأبيض، فتنفتح بمجيئه صفحة الجهاد في تلال البحر الأحمر. وتزداد حركة الثورة في دارفور وتنحصر الحاميات خلف أسوار المدن تنتظر مصيراً لا تستبين أفقه وبدأت روح الثورة

تتسرب إلى مناطق بربر والقضارف. وبينما المهدي يعيش لحظات الانتظار ويرقب الخرطوم هناك في الشمال، فرضت عليه تجربة أخرى هي ما عرفت باسم حملة هكس التي أبيدت في شيكان.

٧- شيكان مقبرة الغزاة[١]:

في سبتمبر (١٨٨٢م) احتل الإنجليز مصر فتصدوا للصراع ضد المهدي. وقد تناول البروفسير شبيكة الدبلوماسية البريطانية، التي تمخضت عن إرسال حملة من جنود مصريين بقيادة ضباط بريطانيين ومصريين إلى السودان للقضاء على المهدي في الأبيض. وقدم الأستاذ عصمت زلفو تحليلاً عسكريًا وافيًا لتلك الحملة وتكتيكات المهدي الحربية. وسوف نحاول هنا أن نقدم الجوانب الأساسية لقيادة المهدي لتلك المعركة التي انتهت بإبادتها.

تجمعت حملة الغزو في الخرطوم، والتي اشتهرت «**بجردة هكس**» نسبة للجنرال البريطاني الذي أصبح على رأسها. ويقال أن الرجل كان متباهيًا بقوته مفتونًا بها. وروى عنه قوله: إذا سقطت السماء رفعناها بأسنتنا وإذا اهتزت الأرض ثبتناها بأقدامنا. وتكونت الحملة من أربعة آلايات مشاة قوامها ٢٠٠٠ جندي، وخمسة بلوكات سواري من الباشبزق، وأربعة مدافع كروب وعشرة مدافع جبلية وستة مدافع نوردفلوت، وستة مدافع رشاشات متراليوز. وبلغ عدد التبع والإداريين ٢٠٠٠ شخصًا نصفهم من المقاتلين حاملي السلاح. وكان يحمل السلاح والمؤن عشرة آلاف من الحيوانات المختلفة. ولعل ثقة الجنرال هكس المفرطة كان مبعثها سلاحه الناري المتفوق وغادر «المربع الفولاذي» الدويم في ٢٧ سبتمبر قاصدًا المهدي في الأبيض.

---

(١) اعتمدنا في هذا الجزء على كتاب عصمت زلفو «شيكان» الذي قدم عرضًا وافيًا للمعركة مستعينًا بخبرته العسكرية.

فما هى الخطوات التي اتخذها المهدي لمواجهة «جردة هكس»؟ كان المهدي على علم بأمر الحملة منذ بداية تجمعها في الخرطوم، وظلت تأتيه أخبارها تباعا حتى وقف على حجمها وقوتها وعتادها. وعلى ضوء تلك المعلومات رسم خطته لحربها. فبعد أن غادرت الحملة الدويم بعث المهدي بمجموعة من المقاتلين على رأسهم محمد عثمان أبو قرجة وعبدالحليم مساعد وعامر إلياس أم برير، بغرض مناوشة الحملة دون الالتحام بها. وعليهم متابعتها كالظل، وأن ينقضوا على أي جانب ضعيف يطرأ عليها أو ينفصل عنها. وهذا هو نفس التكتيك الحربي الذي اتبعه القائد الروماني فابيوس ضد حملة هنبال. وقد أدى أنصار المهدي مهمتهم بنجاح وواصلوا حتى آخر أيام الحملة.

وطبق المهدي تكتيك الأرض المحروقة وحرب الدعاية، فقد تم دفن الآبار وإخلاء القرى في طريق الحملة التي أصبحت تسير في أرض يباب. فليس هناك من قرية تستقبلها أو قبيلة ترحب بها أو غدير يبل ظمأها. وكانت منشورات المهدي تلقي في طريق الحملة وتعلق على أغصان الأشجار. وكانت منشوراته بصيغتها المختصرة، ولغتها القاطعة، وأهدافها المحددة، وكثافتها التي بلغت ١٥٠٠ نسخة، نموذجًا في العمل الدعائي. وكان لهذه الخطوات الثلاث أثرها في إضعاف الحملة معنويًا وماديًا، مما جعل مسيرتها محفوفة بالمشاق. فوصلت وادي شيكان مرهقة القوى.

من الجانب الآخر قام المهدي بإجراء استعدادات حربية وسط جيشه. فانتقل بجيشه خارج الأبيض حيث أقام معسكراً تدريبيًا ضخمًا. فالفترة التي فصلت بين معركة الأبيض واللقاء المرتقب أحدثت تراخيًا عسكريًا وسط جنوده. كما أن القبائل التي انضمت حديثًا بعد سقوط الأبيض افتقدت الروح القتالية المنظمة. فكان لابد من إقامة معسكر للتدريب لرفع الروح القتالية للجنود، وهم يواجهون جيشًا نظاميًا مكتمل العدة والعتاد. وواصل مخاطبته للجنود ووعظهم لرفع روحهم المعنوية.

وكانت الأسلحة النارية تطلق باستمرار حتى تعتاد الخيول على ضجيج المعركة وجلبتها. وكون مجلساً للحرب كان يلتقي به دوماً للتفاكر في تسيير الحرب وإدارتها.

أما خطة المهدي العسكرية فتتلخص في مرحلتين: كان هدف المهدي جذب هكس بعيداً عن النيل إلى داخل كردفان، وإرهاقه وقطع خطوط امداده، وحرمانه من حرية اختيار أرض المعركة النهائية. ورفض المهدي بحسم أن يحارب معركة دفاعية حول الأبيض لا تتناسب مع تسليحه بالسلاح الأبيض، ولا مع جنوده الوثابة والمتعطشة للقتال والهجوم، فقرر أن يتخذ هو المبادرة بهجوم شامل على أرض وفي ظروف مناسبة، وعلى مسافة من المربع تمكنه من الوثبة عليه في اللحظة الحاسمة. ويرى زلفو أن خروج المهدي من الأبيض قرار فيه روح المغامرة المحسوبة التي تبرز دائماً في خططه الحربية إذ أن خروجه من المدينة قد يجعلها فريسة سهلة لهكس إذا ما استطاع الإفلات من المهدي وأسرع الخطى نحوها.

وكانت المرحلة الثانية في خطة المهدي وضع الترتيبات للمعركة الأخيرة. فكان عليه أن يحرم هكس من الاستيلاء على مورد مياه كبير يتخذه موقعاً دفاعياً طويل المدى. فكان عليه أن يمنعه من احتلال «البركة». ولهذا اضطر المهدي لتغيير تحركات جيشه في أقل من أربع وعشرين ساعة، حرك خلالها نحواً من عشرين ألف مقاتل. ثم كان على المهدي أن يختار المكان والزمان المناسبين للمعركة. فوقع اختياره على وادي شيكان وهو اختيار جد موفق «للدرجة التي تجعل المرء يشك في أن الطبيعة نفسها قد ساهمت في تهيئة المسرح لتلك الملحمة العظيمة». فهو وادي كبير وفسيح ينتهي بغابة كثيفة تسد منفذه، وتحفه الغابات من الجانبين. فهو بقعة الأرض الوحيدة المكشوفة التي تعطي جيشه حرية الحركة والمناورة بكل الجهات بهدف الإبادة الكاملة لكل عدوه.

وتبلورت اللمسات الأخيرة للمعركة في ثلاث خطوات: أن يقوم الجهادية بقيادة حمدان أبو عنجة بقصف الحملة ليلاً قصفاً مركزاً قبيل المعركة لكسر روح المقاومة

فيها. **وتمثلت الخطوة الثانية** في اختباء إحدىٰ الرايات في خندق في طريق الحملة، حتىٰ إذا ما اجتازته وأصبحوا في وسط المربع خرجت الراية من خندقها لتفاجئ الجنود في وسطهم. والهدف من هذه الخطوة الانتحارية أن يشتغل الجنود مؤقتًا بالهجوم الأمامي الذي سيعقبها. **والخطوة الأخيرة** «الهجوم بثلاثة محاور مع التوزيع الاقتصادي وتقدير ثقل كل محور وموازنته مع الأهداف والأغراض التكتيكية، تجنبًا للإسراف في جهة». بهذا تنطبق «الكماشة» بأكملها علىٰ الحملة.

ويختتم زلفو تحليله لمخطط المهدي قائلاً: «علىٰ مدار تاريخ الصراع البشري المسلح وحتىٰ يومنا هذا، لازال الصدام الهائل الذي احتدم علىٰ سهول كردفان في ضحىٰ الإثنين أواخر عام ١٨٨٣م، يبرز مثلاً رائعًا لإبداع الفن العسكري في مزج الخيال والتخطيط بواقع التنفيذ والتطبيق. فاختيار مسرح الالتحام المثالي الذي فجر فيه المهدي طاقات جيشه، والسرعة الخاطفة التي أزاح بها آلافًا من الجنود المسلحين والمدربين من حيز الوجود. وذلك الختام الخرافي الشبيه بأساطير الأولين حين تبتلع الأرض جيوشًا بأكملها. كل ذلك يدل دلالة لا شك فيها ولا جدل علىٰ أنه كان نتاجًا لتخطيط دقيق محسوب بلغ قمته في ساعة توهج عقلي في أصيل يوم الأحد عقب مجلسه الحربي الأخير فتمخض عن ذلك المخطط الفذ».

وصدقت نبوءة المهدي عندما قال لأصحابه: أن من يتأخر لإصلاح نعله سيفوته شرف المشاركة في المعركة. فلم يستغرق القتال إلا سويعات. فقد أطبق الأنصار علىٰ المربعات الثلاثة وهي عاجزة عن استعمال سلاحها الناري المتفوق فقضوا عليها. فكان النصر تعبيراً عن قدرة الثورة الخلاقة وهي تفرز قياداتها العسكرية في زحفها قدمًا نحو النصر. فالمهدي وأبو قرجة وأبو عنجة والنجومي ومساعد وخلافهم لم يكونوا من خريجي أكاديميات عسكرية، كانوا من عامة الناس. ولا كان جندهم من العساكر النظامية التي تدربت وأجادت تدريبها. فكانت شيكان مقبرة للغزاة الأجانب الذي وطأوا ثرىٰ هذا البلد. وكأني بالشهداء في

كورتي والجعليين في شندي والمقدوم مسلم، كأني بهم وقد توهجت دماؤهم فوق رايات النصر ولم يكن دمًا مطلولا انسكب هدراً.

فما هي أهم نتائج هذا الانتصار؟ كانت «جردة هكس» آخر قوة نظامية في السودان يمكنها أن تقضي على المهدي. وبهزيمتها لم يعد هناك جيش ليقوم بهذه المهمة إلا أن يأتي مرة ثانية من مصر أو من بريطانيا. بينما قوة المهدي العسكرية نمت نمواً كبيراً معنويًا وماديًا. فقد غنم كميات من السلاح والذخيرة والمؤن حولت جيشه إلى جيش نظامي حديث. وأخذت القبائل تتدفق نحو الأبيض بعد ذلك الانتصار الساحق. لقد مال ميزان القوى بشكل حاسم لصالح المهدي. فجاء الملك آدم مك جبال تقلى وبقية سلاطين الجبال مؤيدين بعد طول تردد. وانهار الحكم التركي-المصري في دارفور وبحر الغزال. وزاد انتشار الثورة في أرجاء البلاد. ويذهب شقير إلى أن انتصار المهدي قضى على نفوذ الحكومة في السودان قضاء مبرما. ولم يقتصر أثر النصر على السودان، بل على امتداد العالم الإسلامي. فجاءت إلى المهدي وفود من الحجاز والهند وتونس ومراكش ووقفت الحكومة البريطانية في مصر عاجزة أمام الثورة، فتمخضت دبلوماسيتها عن إعلان إخلاء السودان وسحب الحاميات الحكومية منه. وأرسلت الجنرال غردون لتنفيذ هذه المهمة، فوصل في يناير ١٨٨٤م، بينما بدأ المهدي يخطط للزحف على الخرطوم آخر معاقل الحكم الأجنبي في البلاد.

٨- الاستيلاء على الخرطوم وانتصار الثورة[1]:

بدأ المهدي الخطوات العملية لحصار الخرطوم بعد معركة شيكان مباشرة. **فرأى حصارها على ثلاث مراحل:** عزلها عن العالم الخارجي، ثم عزلها عن المناطق

(١) تناول العديد من المؤرخين حصار الخرطوم إلا أنها لم تلق حظها من التناول العسكري المتخصص مثل معركة «شيكان» و «كرري» ويمكن الرجوع إلى: ميمونة ميرغني حمزة «حصار وسقوط الخرطوم» وهو تحليل تاريخي للحصار.

المحيطة بها ثم حصارها مباشرة وخنقها حتى تستسلم أو يستولي عليها. أما عزلها عن العالم الخارجي فيعني قطع الطرق الأربعة التي تصلها به. أما الطريق الأول الذي يتجه شرقًا عبر ميناء سواكن، فقد قام عثمان دقنة بقطعه في سلسلة من المعارك وحروب العصابات التي اشتهر بها ذلك القائد الفذ. فانحصر جنود الحكومة داخل أسوار مدينة سواكن. وهناك الطريق المتجة من بربر شمالاً إلى مصر. فبعد معركة شيكان بعث المهدي بأستاذه محمد الخير عبد الله خوجلي لقطع هذا الطريق. فاستولى على بربر وأرسل بقوات من الأنصار للاستيلاء على دنقلاً. ورغم فشلهم في الاستيلاء عليها، إلا أنهم خلقوا اضطرابًا في المنطقة أدى إلى قفل الطريق الشمالي هذا. أما طريق كسلا ـ مصوع فقد تولى أمره مصطفى هدل من قبيلة البني عامر. فقام باستنفار أهله وانضم إليه جماعات من الحلنقة والهدندوة. وبعد معركة شيكان اشتد نشاطهم وضيقوا الخناق على مدينة كسلا، مما اضطر السيد محمد عثمان بن السيد الحسن لمغادرتها في منتصف عام ١٨٨٤م. ووجد طريق القضارف ـ القلابات اهتمامًا خاصًا من المهدي بعد موقعة شيكان. فأعاد محمد ولد أرباب إلى القلابات ثانية ليتابع نشاطه الثوري الذي بدأه من قبل. كما عين الحسين عبدالواحد نور الدايم على القضارف. وتم حصر الحاميات الحكومية في المنطقة. حتى سحبت بمشقة إلى الحبشة واستسلم ما بقي منها. لقد نجحت المرحلة الأولى نجاحًا باهرًا فقد شهد عام ١٨٨٤م عزل الخرطوم عن العالم الخارجي عزلاً تامًا.

وكانت المرحلة الثانية تهدف إلى عزل الخرطوم عن المناطق المحيطة بها. فبدأ المهدي يكاتب الشخصيات ذات الوزن الديني والقبلي في المنطقة. فأرسل إلى الشيخ العبيد ولد بدر في أم ضبان، وهو من كبار مشايخ الطريقة القادرية فرع تاج الدين البهاري وكتب إلى الشيخ محمد الأمين الضرير مميز العلماء في الخرطوم. واتصل بالأعيان القاطنين في القرى المنتشرة حول المدينة. ووجد استجابة لدى نفر من أولئك الأشخاص، فأعلنوا خروجهم على الحكومة وأخذوا يشعلون الثورة في

مناطقهم. وحتى الشيخ المضوي عبد الرحمن الذي هجر صفوف المهدي من قبل عاد وانضم إلى راية الشيخ العبيد بدر.

وفي مارس خرج الشيخ العبيد على رأس ٣٠ ألف مقاتل وبدأ حصار الخرطوم من الشمال من جهة الحلفاية، فكانت هذه أول خطوة عملية لعزل المدينة عن المناطق المحيطة بها. ثم قام العباس بن العبيد بعبور النيل الأزرق وبدأ حصار المدينة من الجريف. وكان ممن استجابوا لنداء المهدي عبد القادر ولد أم مريوم قاضي الكلاكلة وحفيد الشيخ حمد. فالتف حوله رهط من القبائل حاصر بهم المدينة من الكلاكلة. واستجاب أيضًا لنداء المهدي مصطفى الأمين ولد أم حقين من جزيرة اسلانج شمال الحلفاية. فتجمع عليه نحواً من ألفي شخص نزل بهم في خور شمبات. كما قام أحمد أبو ضفيرة شيخ الجموعية بحصار المدينة من أبي سعد جنوب أم درمان.

وكانت الجزيرة تمثل الشريان الغذائي للخرطوم. فأولاها المهدي اهتمامًا خاصًا، وأوكل أمرها إلى الشيخ محمد الطيب البصير، وهو من مشايخ الحلاوين المتصوفين. كما استنفر قبيلة الشكرية التي خرج جماعة منها بقيادة عبد الله عوض الكريم أبو سن. وانضموا إلى ولد البصير. وتمكن هذا الجمع من عزل الخرطوم عن المناطق الجنوبية فقطعوا خط التلغراف ونزعوا أعمدته. كما انظم إلى المهدي معظم شيوخ القبائل بين الخرطوم وسنار، وكذلك مشائخ الطرق الصوفية الذين كان بعضهم قد هاجر إلى المهدي منذ أيامه في قدير، وفي مقدمتهم اليعقوباب أحد فروع الطريقة القادرية. وكان هدف المهدي أن يؤسس معسكرات للأنصار في أنحاء متفرقة في المنطقة المتاخمة للخرطوم لتقوم بمعارك محدودة النطاق ضد الحامية. فتحولت المنطقة إلى بحر بدأت أمواجه تتلاطم بالمجموعات القبلية الثائرة.

وحتى يتم تنسيق عمليات الحصار في هذه المرحلة الثانية، بعث المهدي بمحمد عثمان أبو قرجة ملقبًا إياه بأمير البرين والبحرين، ليشرف على الجيوش بين

النيلين الأزرق والأبيض والبرين شرق النيل وغربه. فخرج أبو قرجة على رأس قوة من أربعة بلوكات من الجنود النظامية ورهط من القبائل. فاستولى في طريقه على فداسي التي استسلمت بعد طول حصار. ثم نحو الخرطوم وعسكر في الجريف وبدأ سلسلة من العمليات العسكرية في المنطقة. ورغم أنه لقي مقاومة من الحاميات التي كان يرسلها غردون من الخرطوم، ورغم الهزائم التي لحقت به، إلا أنه حافظ على الضغط على الخرطوم وبقيت كل المنطقة في حالة حرب لا تهدأ.

وفي أبريل خرج المهدي من الأبيض قاصداً الخرطوم، وبدأت المرحلة الثالثة من الحصار. وحط رحاله في الرهد، ومن هناك بعث بعبد الرحمن النجومي أمير الأمراء المهدية على رأس جيش كبير مسلح بالبنادق والمدافع. وضم له عبد الله ولد النور على رأس جيش آخر. وكان هدف هذه القوة تعزيز موقف المحاصرين. وبدأ الحصار المباشر على المدينة بتوزيع المقاتلين على طول خط النار الذي يمتد جنوب المدينة. وكان على النجومي أن يوزع الرايات في المواقع الاستراتيجية. وفي يونيو نزل النجومي بجيشة في قرية القوز ليواجه طابية الكلاكة التي كان بها أكبر قوة من الجنود والعتاد الحربي.

وفي أغسطس خرج المهدي من الرهد قاصداً الخرطوم، على رأس قافلة ضخمة من البشر بلغوا نحو من ٢٠٠ ألف. وقد وصف أحد المرافقين للحملة ذلك الحشد قائلاً: «بحال قيام المهدي من الرهد إلى الخرطوم بالجيوش الجرارة التي ليس لها نظير قامت الدنيا بأسرها، وتوجهنا مسافرين كأننا قرعة على البحر لا نعرف أولها من آخرها». وكان المهدي يسير بذلك الحشد سيراً بطيئًا فرضه عليه ثقل الجيش وانتظار تأثير الحملات التي أرسلها لكسر روح المقاومة في المدينة وإضعاف قدرتها الدفاعية. فتخلف في شات قرابة شهر. وهناك، وافاه الشيخ محمد شريف نور الدائم مسلمًا بالمهدية، فأحسن استقباله. وفي طريقه إلى الخرطوم اتصل به أيضًا أولفر باين، الصحفي الفرنسي. وعرض على المهدي استعداد فرنسا لمده بالأسلحة

في حربه ضد الإنجليز. وكان الصحفي يمثل فرنسا في سعيها لتحسس طريقها في أفريقيا. ووجد المهدي في زيارة الأوربي فرصته لتأكيد جوانب هامة من دعوته في مشهد لا يخلو من إثارة. فخرج على الأنصار موضحا عرض الفرنسي، ثم بين لهم بأنهم ليسوا في حاجة إلا سلاح الإفرنج لأنهم يقاتلون بعزيمتهم وإيمانهم. وكان مشهداً مؤثراً ضرب فيه المهدي عصفورين بحجر.

وواصل المهدي زحفه. فوصل ديم أبو سعد جنوب أم درمان في أكتوبر. وعسكر هناك ثلاثة أشهر (٢٧/ ١٠ حتى ٢٦/ ١/ ١٨٨٥م) شهدت نشاطًا مكثفا، سياسيا ودعائيا وعسكريا. فبعث بالعديد من المنشوارت إلى أهالي الخرطوم عامه، وحي سلامة الباشا خاصة الذي عاش فيه سنوات شبابه. وإرسال المنشورات أسلوب اتبعه المهدي قبل أي معركة حربية. فهي محاولة لحسم الأمور دون حرب يكون وقعها قاسيًا على أنصاره وأعدائه. وأحدثت تلك المنشورات بعض الأثر. فقد ارتفعت روح القلق بين سكان المدينة، وتسلل بعضهم منضما إلى المهدي، وبعضهم أخذ يعمل داخل المدينة ضد النظام التركي المتداعي. وكاتب المهدي، غردون بعدد من الرسائل بعضها كان مطولاً، بلغت ثمان رسائل وملحقين. وكان يخاطبه «بعزيز بريطانيا والخديوية غردون باشا». ولعل المهدي أراد التأثير عليه لما سمعه عنه من تمسكه بمسيحيته.

ثم بدأ تضييق الحصار على المدينة ومنعها الحصول على المؤن. ونجحت هذه الخطوة إذ عانى سكان المدينة نقصًا في الغذاء كان وقعه أليما عليهم. وبعث المهدي بعيونه للوقوف على مخططات غردون الدفاعية واستحكامات المدينة. وكانت تأتيه المعلومات تباعا، وعلى ضوئها بدأ يرسم خطته النهائية. ثم بدأ حصار حامية أمدرمان حصاراً محكمًا حتى استسلمت في الخامس من يناير ١٨٨٥م.

وجاءت اللحظة الحاسمة: الهجوم على الخرطوم بعد أن رفضت الاستسلام. وبعد أن هدها الجوع وطول الحصار وانكسرت روحها المعنوية، وهي ترى جحافل

الأنصار تتحلق بها من كل جانب، ودب اليأس في نفوس أهلها عن وصول حملة الإنقاذ. فقد بعث المهدي بجيش عطل مسيرة تلك الحملة في أبو طليح والمتمة.

وتشكلت استحكامات الخرطوم في ثلاثة مواقع: باب الكلاكة تجاه حلة الكلاكة قرب النيل الأبيض، وباب بري تجاه بري قرب النيل الأزرق، وباب المسلمية في الوسط. وكان يقف عليها خمس أورط من الجند النظاميين وخمسة وعشرين أوردي من الباشبوزق والشايقية والأتراك، ووزعوا على طول خط الدفاع. وحفر خندق أمام الخط يصل النيل الأزرق بالأبيض. ووضعت عليه الأسلاك الشائكة ومسامير الحديد (الضريسة) مما يصعب على المهاجم اجتيازه. وكان هذا الخندق جزء تنحسر عنه الماء فيصبح الدخول للمدينة عبره سهلاً وكان المهدي على علم بتلك الثغرة وبكل ترتيبات الدفاع في المدينة، فسيل المهاجرين إليه من داخل المدينة لم ينقطع.

وفي مساء الأحد (٢٥/ ١) عبر المهدي النيل الأبيض إلى معسكر النجومي في شجرة ماحي بك. وهناك التقى بالجيش المتحفز. وكان ذلك اللقاء سراً حتى لا يفقد الهجوم المرتقب عنصر المفاجأة. وأصدر المهدي تعليماته الأخيرة للمقاتلين واستقر الرأي بعد المشاورة على أن يبدأ الهجوم فجر الإثنين. ويقال أن المهدي استل سيفه وضرب به الهواء ثلاث مرات وهو يقول «الله أكبر هيا هيا على الخرطوم». وقضى الأنصار ليلتهم تلك في حركة دائبة ترقبًا للحدث الأكبر.

وفي يوم الإثنين ١٨٨٥/١/٢٦م وقبل الفجر بساعة بدأ الهجوم على الخرطوم. وكان الهدف من الهجوم في تلك الساعة المبكرة الاستفادة من ساعات الظلام لشل فعالية الأسلحة النارية خلف الاستحكامات. فقاد النجومي الهجوم الأساسي من جهة النيل الأبيض. حيث دفع بما يزيد عن ٤٠ ألف مقاتل عبر فتحة ضيقة لا يتجاوز عرضها أكثر من ٥٠٠ ياردة في دفاعات الخرطوم القوية. بينما كان جزء لا يزيد عن ٢٠ ألفا منتشرين في أميال بطول مواجهة دفاعات الخرطوم. وحينما

وصل هؤلاء وبدأوا في الالتحام مع القوات الأمامية خلف الخندق، كانت الموجات الأولى لعناصر الاختراق قد وصلت إلى سرايا غردون(١) . وتحركت القلعات على باب بحري وباب المسلمية، «فكانت أجنحة هذه الصدور الثلاثة تكاد تكون متصلة ببعضها البعض حتى أن خط الهجوم كان سائراً في نصف دائرة مرتكزة على النيلين الأبيض والأزرق» .

وكان الشيخ بابركر بدري من الذين اشتركوا في الهجوم الأول ومن أوائل من دخلوا الخرطوم. وقد وصف الاقتحام قائلاً: «حينما دخلنا الخندق وجدناه ملي طيناً مائعًا. فغصت إلى ما بعد ركبتي وجعل كل من جاء من الأنصار يمسكني من كتفي ويقفز أمامي فبعضهم يمسكه الطين والخفيف منهم يخرج إلى اليابس». ووصف كيف اندفعت الجموع نحو خط النار في هجوم كاسح وفي موجات متتابعة تعلو وتهبط وبدأت خطوط الدفاع تنهار تباعا والأنصار يواصلون زحفهم العنيف حتى وصلوا داخل المدينة، واتجهت مجموعة منهم إلى السرايا وقتلوا غردون(٢). ثم تداعت خطوط الدفاع الأخرى في باب المسلمية وبري. واستمرت المعركة حتى الضحى وبعدها أصبحت المدينة كلها في قبضة المهدي.

وما كان لمعركة كبرى كمعركة الخرطوم أن تمر دون أن يصاحبها فوضى ونهب وقتل عنيف خرج أحيانًا عن الحد المقبول. واستمرت حالة الفوضى بضعة أيام، ولم تهدأ إلا بمجهود من المهدي وقواده. أما المهدي فلم يدخل الخرطوم فوراً، فقد بقي في أبي سعد حتى يوم الجمعة حيث دخل المدينة منتصراً واتجه إلى المسجد وأدى صلاة الجمعة. فالثورة التي انفجرت فجر الجمعة يونيو ١٨٨١م تتوجت بالنصر يوم الجمعة يناير ١٨٨٥م.

---

(١) عصمت زلفو، كرري، ص ٤٦٣ .
(٢) بابكري بدري، ص ..

٩ـ ثم مات المهدي :

لم يعش المهدي طويلاً بعد سقوط الخرطوم فبعد خمسة أشهر رقد طريح الفراش ولازمته الحمى أسبوعًا، ويبدو أنه بدأ يحس بالمرض قبل ذلك الوقت. فهو يتحدث منذ شعبان عن عدم قدرته على القيام ببعض المهام لمرضه. وفي صباح العشرين من يونيو انطفأت شمعة ربيعه الأربعين. ودفن في نفس الغرفة التي توفي بها. وخرج الخليفة عبد الله ليعلن الخبر وهو يغالب الدمع والدمع يغلبه. وارتفعت أصوات النواح هنا وهناك خافتة حينًا ومرتفعة حينًا آخر.

لم يستطع الثائر أن يقاوم المرض طويلاً رغم بنائه الجسماني السوي وشبابه. فالجهد الذي بذله منذ خروجه من أبا، والمعارك التي قادها وعظم المسؤولين التي تحمل ثقلها، وفيض الرسائل والكتابات التي خطها[1]، كلها أنهكت قواه. فأصبح جسده فريسة سهلة للمرض. وما أكثر الأمراض والأوبئة في سودان القرن التاسع عشر. وأم درمان نفسها بؤرة أمراض. والمهدي نفسه يتحدث في إحدي رسائله عن انشغاله بمعاودة المرضى المصابين بالجدري. فأصابته الحمى، ولعلها تيفويد أو سحائي أو ملاريا.

وهكذا انطوت صفحة من عمر شاب خرج وهو في الخامسة والثلاثين من عمره ليقود أشجع وأنجح حركة تحرر وطني عرفها السودان الحديث.

---

(١) بلغت رسائل المهدي ومنشوراته نحو من ألف. جمعها وحققها الدكتور أبو سليم في سبعة مجلدات وسوف تنشر قريبًا.

الفصل الخامس

ملامح من برنامج المهدي السياسي والاقتصادي والاجتماعي

الفصل الخامس

ملامح من برنامج المهدي السياسي والاقتصادي والاجتماعي

١ ـ مقدمة :

كان برنامج المهدي السياسي والاقتصادي والاجتماعي أضعف حلقاته الفكرية. فهو برنامج يجمع بين الاجتهاد والتقليد وتصحيح بعض الممارسات الخاطئة والتلاؤم مع ظروف البلاد. فلم يكن برنامجه مثل رؤيته الثورية التي كانت حلقة متكاملة البناء. لقد كان المنهج الثوري في فكر المهدي هو جمعه للقبائل والفئات الاجتماعية المختلفة لتقضي على الحكم الأجنبي، فكان برنامجًا عريضًا للتحرر الوطني تم إنجازه بسقوط الخرطوم. وبعد القضاء على الحكم الأجنبي برز فراغ في الحكم كان لابد من أن يملأ حتى يستقيم حكم البلاد. والمهدي بحكم منصبه كخليفة للرسول. كان هو السلطة العليا وعليه وضع البرنامج لملء ذلك الفراغ، وهو برنامج مستمد من وضعه الديني المتميز. ولكن فكرة المهدي المنتظر كإطار عريض للوحدة تختلف عنها كأساس لوضع برنامج للحكم. فهي في الحالة الأولى، مظلة وارفة تسع هذا وذاك، وفي الحالة الثانية موقف اجتماعي، والذي هو في نهاية الأمر انحياز طبقي. ولكن المهدي منذ هجرته من أبا وحتى وفاته كان في حالة جهاد مستمر وتنقل من معسكر إلى آخر. والمجتمع الذي قام حوله وسار معه، كان مجتمعًا حربيًا ومجموعات من المقاتلين، ما أن يستقر بها المقام حتى يستنهضها الجهاد إلى ميدان جديد. فهو مجتمع حرب لم تتبلور بعد معالمه الطبقية. فكان برنامج المهدي يتأرجح بين تلبية احتياجات المجتمع المتنقل ومجتمع الحرب من

جانب، واحتياجات المجتمع الذي سيستقر مستقبلاً. فانعكست كل تلك العوامل في برنامجه.

٢ . البرنامج السياسي :

يقوم النظام السياسي على فكرة المهدي المنتظر. فالمهدي هو إمام القرن وخليفة رسول الله. فيظهر ليجدد الإسلام ويرفع المذاهب والطرق ويعود إلى الأصل إلى الكتاب والسنة. فأعلن المهدي إلغاء المذاهب والطرق، وإن هذا الالغاء كان معلوماً لأهل المذاهب والطرق قبل ظهوره، ولو حضروا عهد المهدي لاقتفوا أثره[1]. فأصبح هو المرجع وعليه الاعتماد الكلي، وليس التعلق بالأئمة. ورأى أن تعدد الكتب والمذاهب أدى إلى اختلاط أمر الدين على الناس وأحدث بلبلة في عقولهم. فأمر بإحراق كل الكتب إلا الكتاب والحديث الصحيح.

هذا هو الأساس النظري الذي قام عليه نظام الحكم في المهدية. وهو الأساس الذي نادى به معظم دعاة التجديد في العالم الإسلامي، فكلهم يزعمون العودة إلى الأصول، إذ بغير هذا الزعم لا يصبح لتجديدهم معنى. ولكن العودة إلى الأصول ليست ممكنة في كل عصر، فهي أحياناً دعوة حقيقية للتجديد عندما تطرأ كل المجتمع أبنية اجتماعية جديدة تحتاج إلى صيغة جديدة للحكم. وهذه الدعوة في أحيان أخرى شعار تفرضه طبيعة المجتمع الإسلامي، عندما يخرج الناس فيه على النظام القائم. على أن إحراق المهدي للكتب كان خطوة غير موفقة فهو في أحكامه اللاحقة قال ببعض مما جاء في تلك الكتب من أحكام، مما يجعل حرقها خطوة لا تخلو من تطرف. والخطوة تحمل روحًا فاشستية لأنه يتعامل مع الأفكار بالقهر. كما أن الأفكار أفرزتها ظروف ولن تذهب تلك الأفكار إلا إذا أبيدت الظروف التي أفرزتها، وهذا لا يتم بالحرق فالإجراء فاشستي لأنه لايطيق رؤية الفكر المخالف، ويتعامل مع الأفكار تعاملاً فوقيًا.

---

(١) المرشد، ٤٤، ٥٦، ٨٧٩.

كان المهدي بحكم وضعه المتميز رأس النظام السياسي. وهو نظام ثيوقراطي يضع في يد الحاكم سلطات إلهية مطلقة. ولم يكن هناك من خيار آخر، ففكرة المهدي المنتظر أدت بالضرورة إلى هذا الوضع. ولكن المهدي كان ميالاً إلى توزيع السلطات على معاونيه وقواده. فقد عين ثلاثة خلفاء سماهم بأسماء الخلفاء الراشدين: خليفة الصديق والفاروق والكرار، وعين عبد الله وعلي ولد حلو ومحمد شريف في المناصب الثلاثة وقصد المهدي بهذا التعيين ترسم خطى الرسول، ولكن ليس في التعيين ترسمًا لخطاه فالرسول لم يعين الخلفاء الذين جاءوا من بعده ولم يحضر عهدهم، وإنما جاء ترتيبهم بتلك الصفة بعد وفاته، ولظروف فرضها تطور الحياة السياسية في المدينة. ولكن هذا الجانب شكلي. إنما الجانب الأعمق في تعيين المهدي هو أن الخلفاء الثلاثة يمثلون مناطق السودان الرئيسية: الغرب، والوسط والشمال. ورغم أن الشرق لم يكن له خليفة إلا أن أمير الشرق عثمان دقنة كان له وضع متميز ومنحه المهدي سلطات واسعة(١). هذه التعينات تنبئ عن إدراك للوحدة و«الأمة». ورغم أن المهدي لم يستعمل هذه الألفاظ إلا أن تصرفه **كان يهدف إلى تمثيل القبائل الرئيسية** مما يخلق ظرفًا ملائمًا لانصهارها في بوتقة الدعوة المهدية.

وأكد المهدي على مكانة الخليفة عبد الله. فهو «خليفة الصديق المقلد بقلائد الصدق والتصديق فهو خليفة الخلفاء وأمير جيش المهدية.. وقضاؤه هو قضاء رسول الله.. وجميع أفعاله وأحكامه محمولة على الصواب»(٢)، وهناك عدة احتمالات دفعت المهدي لوضع الخليفة في هذه المكانة المتميزة، ربما لأنه كان على رأس الفئة الأولى التي آمنت بالمهدية، وربما لقدراته القيادية التي أفردته دون سائر الخلفاء. أو لأنه كان قائد الراية الزرقاء أكبر الرايات عددًا، وتحملت أكثر من غيرها عبء الحروبات. أو لأن الخليفة كان يمثل قبائل الغرب التي قام على أكتافها الجهاد

(١) المرشد، ٢٩٤.

(٢) منشورات، ص ٦٦-٦٧.

الأكبر، وربما كلها مجتمعة. وسواء كان هذا أو تلك فإن تعيين المهدي للخليفة كنائب له يحمل دلالات هامة.

فقرار المهدي بُني على أسباب موضوعية هي التي أملت عليه ذلك الاختيار، ولم تكن المهدية ملكًا ولا هي «كسروية أو خديوية». واختيار الخليفة القادم من غرب السودان فيه رفض لروح التعصب والتعالي التي كانت تحسه قبائل النيل، والتي كانت ترىٰ أنها أكثر تحضراً من غيرها. فالاختيار تم علىٰ أساس الكفاءة التي تميز الإنسان سواء من الغرب أو الوسط، فالمهدي كان يتصرف في إطار مجتمع أو لنقل تجاوزاً في إطار «أمة» وليس القبيلة أو الطريقة أو المنطقة.

ولم يقتصر توزيع السلطات على الخلفاء. بل عين المهدي أمراء وعمال ونواب وأمناء. فقادة الجيش يعرفون بالأمراء، والذين أصبحوا بحكم ظروف الحرب الثورية قادة إداريين وسياسيين أيضًا. ويعرفون بالعمال في المناطق التي ليست بها تجمعات عسكرية[١]، وعين قاضيًا للإسلام، ونواباً للشرع للنظر في أمور الناس وتطبيق أحكام الشرع[٢]، وطلب منهم تطبيق العدالة المطلقة والشفقة بالعباد، وأن ترفع إليه الأمور التي تصعب عليهم، وأن تطبق الأحكام على الكل دون تميز، ولا يجوز نقض حكم نواب الشرع إلا للضرورة[٣]، وكون المهدي مجلسًا للأمناء، والذي تبلور بوضوح بعد سقوط الخرطوم، حيث أوكل إليه النظر في الأمور الدنيوية، ليتفرغ هو لأمور الدين[٤]، وقد لعب الأمناء دوراً كبيراً في حل المشاكل التي طرأت علىٰ الدولة المهدية لاحقًا. والقوانين التي اعتمد عليها النظام هي قوانين الشريعة فطبقت الحدود كما هو منصوص عليها دون اجتهاد يذكر. وكان

---

(١) هولت، ص ١١٦ - ١٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨ - ١٣٢ وكذلك علي محمد صالح، نظام القضاء في دولة المهدية، جذوره التاريخية وتطوره (رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، ١٩٧٣م).

(٣) المرشد، ص ٨٤-٢٥٢-٣١٢.

(٤) المرشد، ص ٨٧.

مجال المهدي في الاجتهاد محدوداً بحكم منطلقه الباطني. وفي هذا كتب دكتور مروة يقول: «لكن طبيعة المعرفة، التي حرصت المعرفة الإيمانية والشرعية بالمصدر الإلهي قد ضيقت نطاق نشاط العقل حتى في الأمور التشريعية، وجعلت عملية الاجتهاد في هذه الأمور عملية محدودة جداً، وأنشأت في عقول الفقهاء طبيعة الحذر من استخدام العقل في تطوير الشريعة وتجديدها»[1].

ولكن المهدي اجتهد في بعض الأمور التي كانت من باب البدع. فقد انتشرت عادة تدخين السجاير واستعمال التمباك فوضع عقوبة السجاير والتمباك أكبر من الخمر فوضع عقوبة شارب الخمر ٨٠ جلدة وسجن ثمانية أيام، أما متعاطي التمباك فيجلد ٨٠ جلدة ويسجن شهراً[2]، ولعله رأى في السجاير إحدى ممارسات الأتراك التي يجب ردعها، واعتبر القذف والسباب خروجاً عن الشرع، ووضع له عقوبات رادعة له. فالقاذف يجلد مائة جلدة، والذي يستعمل الألفاظ النابية مثل ابن الكلب ومعرص وخنزير... إلخ ٨٠ جلدة وسبعة أيام سجناً[3]، وهذه أيضاً ممارسات تفشت كثيراً على عهد الأتراك استعملوها في سب الناس تحقيراً لهم.

٣- البرنامج الاقتصادي[4]:

وضع المهدي برنامجاً اقتصادياً لمجتمع في حالة حرب وتنقل. وفي مجتمع كهذا تضعف النزعة للتملك الفردي والاقتناء، وتقوى نزعة المشاركة واكتفاء الإنسان بما يقيم قوت يومه. والمهدي الزاهد بشر كثيراً بنبذ الحياة الفانية وقشورها والتمسك برونق الحياة القادمة. فتطابقت نزعة الزهد هذه مع ظروف الجهاد ليبرز

---

(١) المرشد، مروة (١)، ص ٥٠٤.
(٢) المرشد، ص ٨٥٨.
(٣) المرشد، ص ١٩٩، ٤٤٩.
(٤) القدال، ص ٥٣-٥٥-٦٧-٩١-٩٢-١٠٢-١٠٥-١٣٥-١٩٦-٢٠٢-٢٠٤-٢١٠-٢١٤ وتناول في هذه الصفحات سياسية المهدي الاقتصادية.

منها مجتمع يشترك فيه الناس فيما يملكون، وهو المجتمع الذي يعرف بالشيوعية الحربية، حيث يصبح الهدف الأسمىٰ والجهاد فوق اعتبارات الملكية والتمسك بأهداف الحياة الفانية. فيقتسم القوم ما يحصلون عليه من خيرات[١]، ولكن نزعة الزهد موقف وسلوك لا يأتي للمرء دفعة واحدة، وإنما يتم التوصل إليه بمجاهدة النفس وعبر مران سلوكي طويل بينما اشتراك المقاتلين في أقسام الخيرات المادية موقف وإجراء إداري يعتمد علىٰ فعالية السلطة السياسية وصرامتها في التنفيذ، فالمنهج الصوفي الزاهد منهج حياة وموقف اجتماعي، أما اشتراك المقاتلين في توزيع مواردهم بينهم فهو سلوك فرضته ظروف مؤقتة تزول بزوالها رغبتهم في المشاركة، والمجتمع السوداني الذي كان يشهد بروز التعامل السلعي النقدي وبداية تراكم رأس المال التجاري في مستواه البسيط، كان عليه أن يقاوم حتىٰ يوفق بين نزعة الزهد وشيوعة الحرب. والتراكم حتىٰ في شكله البدائي هذا، من العوامل التي تجاذبت سياسة المهدي الاقتصادية، التي كانت تجمع بين المثالية الزاهدة والاحتياجات الحربية والنزعة إلىٰ التراكم.

أسس المهدي جهازاً ماليًا مركزيًا سماه بيت مال المسلمين، وقد بدأ بيت المال منذ أيام الثورة الأولىٰ في قدير مجرد مكان لحفظ ما جمع من غنائم الحرب، ثم توزيعها علىٰ المجاهدين الذين تحلقوا حول المهدي وانقطعوا عن أسباب رزقهم.

---

(١) يقول الإمام محمد عبده عن الإنفاق في المجتمع الإسلامي «وقد قضت الحكمة بهذا الإطلاق (في الإنفاق) في أول الإسلام وبمدح الإبقاء علىٰ النفس لأن المسلمين كانوا فئة قليلة في أمم وشعوب وقبائل تناصبهم العداوة وتبذل في ذلك الأموال والأرواح فإذا لم يتحددوا كشخص واحد ويبذل كل واحد ما يبذله لمصلحتهم العامة لا يستقيم لهم مال ولا تقوم لهم قائمة، وهذه هي السنة العامة في كل دين عند ابتداء ظهوره وأول نشأته، ثم بعد أن تعتز الملة وتكثر الأمة، ويصير يكفي لحفظ مصلحتها ما يبذله كل ذي غنىٰ من بعض ماله ويتفرغ الجمهور للأعمال الخاصة بحيث يتمكن ذو العمل أن يفيض من كسبه علىٰ أهله وولده بعد كل هذا تختلف الحال فلا يسهل علىٰ كل واحد أن يؤثر كل محتاج علىٰ نفسه وأهله وولده. الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، جـ ٤، ص ٥٩.

وكان معظم دخله يأتي من الغنائم، التي رأىٰ المهدي ألا توزع حسب ما جاء في القرآن أربعة أخماس للمجاهدين وخمس لبيت المال، بل توضع كلها في بيت المال ويصرف منها للمجاهدين بعد انتهاء القتال، دون أن يستحوذوا علىٰ غنيمة الحرب. فرأىٰ «أن تكون راحة الإخوان كبيراً وصغيراً من بيت المال، ليتفرغ الإخوان لخدمة الدين وراحة المسلمين ولا يخدم أحد لنفسه ولا لجماعته.. ولا يستند أحد لطائفة. ولا لقبيلة ولا لجماعة ولا لراية ولا جهة معلومة لأمره لأن هذا فيه خدمة النفوس»(١).

وكان جمع الغنائم في بيت المال وتوزيعها مشكلة. فقد تردد الناس كثيراً في تسليم ما جمعوه لبيت المال حتىٰ الخمس، وتعددت ظاهرة إخفاء الغنائم (الغلول). بل إن الاندفاع لجمع الغنيمة في بعض لحظات القتال الحاسمة أدىٰ إلىٰ الهزيمة. ففي إحدىٰ المعارك انشغل الأنصار «بنهب جمال الحملة.. وتمكن بهذا الجند من توجيه نيران بنادقهم عليهم وهم في عملية النهب وتمت هزيمتهم بعد أن تركوا أكثر من ألف قتيل».. ويعلق البروفسير شبيكة علىٰ هذا التصرف قائلاً بأن بعض أتباع المهدي كانت دوافعهم النهب والسلب(٢)، وتكررت هذه الظاهرة في معارك أخرىٰ، وناشد المهدي أصحابه كثيراً بضرورة تسليم الغنائم لبيت المال دون أن تحدث مناشداته أثراً حاسماً(٣)، وتولىٰ بيت المال مهمة الصرف للمجاهدين، فهو لجمع الإخوان وعلىٰ كل مجاهد أن يبين «من كان له عيال وأهل كثير أو قليل.. والكل يتعين لهم من بيت المال ما يكفيه»، ولكن المهدي أكد لأصحابه عدم الاعتماد الكلي علىٰ بيت المال لشح وارداته. فحثهم علىٰ استيعاب المهاجرين الجدد «حتىٰ لا يصرف لهم ويذهب ثواب الهجرة ويصبح الصرف فتنة لهم»(٤).

---

(١) منشورات، ص ١٤٤.

(٢) شبيكة، ص ٦٥.

(٣) القدال، ص ٢٠١ـ٢٠٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤٥ـ٢٥٠.

بل ذهب إلى أن الاعتماد الكلي على بيت المال يرمي الإنسان في أحضان الدنيا الفانية، ولذلك منع التسليم بأمر المرتبات، ولعل بيت المال كان يمارس في صرفه نوعًا من المشاعية. وقد تركزت مجالات صرفه على الجيش أولاً ثم (المحتاجين) وبعض الأفراد الذين كانت لهم مشاكل خاصة. وتزاحم الناس على أبواب بيت المال، كل يريد أن يستحوذ على أكبر قدر من العطاء، فمنهج المهدي الزاهد لم يتسرب تمامًا إلى نفوس أصحابه.

وشهدت فترة المهدي - على قصرها - تدخلاً واسعًا في مجال ملكية الأرض ووضع خطوطها العريضة التي سارت عليها، فالأرض ملك لله، وهي وديعة أودعها لخلقه وليست ملكًا خالصًا، والمهدي هو خليفة رسول الله، فهو المتصرف في أمرها، ولذلك فلا يحق لأحد أن يدعي «وراثة الأرض عن آبائه ليأخذ عنها خراجًا فيقيم من هو ساكن فيها لأجل ذلك»، ومن يعجز عن زراعة أرضه فليسمح لأخيه المسلم بزراعتها دون أن يأخذ عليها «دقندي» أي إيجارًا[(١)]، أما الأرض التي كانت ملكًا للنظام السابق فقد ضمت كلها إلى بيت المال، فأصبح بيت مال يسيطر بطريق مباشر وغير مباشر على السياسة الزراعية للدولة، وأكد المهدي على الملكية الخاصة للأرض، ولكنه حث على الاستعمال المشترك والاستغلال الجماعي[(٢)]، وأدت هذه السياسة إلى فتح أبواب السودان الأوسط للقبائل الرعوية في الغرب فوفدت إليه واستقرت فيه. فبدون هذه السياسة سيظل حاجز الملكية الفردية جدارًا يقف دون اندماج تلك القبائل مع بعضها. أما سيطرة بيت المال على الأرض فقد فرضها ظروف اقتصاد الحرب ومجتمع الحرب. وهذه الظروف هي التي أجلت انفجار الصراع بين القبائل حول ملكية الأرض، والذي انفجر مع استقرار المجتمع المهدوي[(٣)].

---

(١) محمد إبراهيم أبو سليم، الأرض في المهدية، ص ١٢ - ٧١ .

(٢) القدال، ص ٥٣ - ٥٥ .

(٣) المصدر السابق، ص ٥٩ وما بعدها وتناول انفجار الصراع على عهد الخليفة عبد الله بين القبائل الوافدة والقبائل المستقرة في مناطق الزراعة.

ووضع المهدي في يد بيت المال سلطات واسعة لتنظيم حركة التجارة الداخلية[١]، فقد سلمت له كل الأسلحة والذخيرة والذهب والفضة والماشية والرقيق. وضمت له المصالح العامة مثل الدكاكين والوكالات والعصارات والطواحين ودكاكين الحرفيين. كما بدأ يشرف على حركة النقود وإصدار العملة. فأصبح هو الجهة العليا التي تنظم وتسير حركة التجار. فقام باحتكار السلع الضرورية بالذات الصمغ، وكان الاحتكار هامًا من أجل إخضاع النشاط الاقتصادي لاحتياجات الحرب. وهكذا نشهد بداية الحوار بين الاحتياجات العسكرية الاستراتيجية والضرورة الاقتصادية، ذلك الحوار الذي قاد إلى مركزية الإدارة ونشاط السوق ومجمل الحياة الاقتصادية[٢].

وكانت الضرائب المصدر الثاني لدخل بيت المال، وأهمها الزكاة، ولم تخرج الأسس التي اعتمد عليها المهدي في وضع الزكاة عن الأسس المتعارف عليها في المجتمعات الإسلامية. لعل دور المهدي كان تذكير الناس بأن الزكاة فريضة عليهم بعد أن كادوا نسيان أمرها، وكان الأخذ بالزكاة كفريضة مخرجًا من أزمة الضرائب التي كره الناس ثقلها على أيام الحكم التركي ـ المصري[٣]، فأصدر المهدي منشوراً مطولاً حدد فيه أحقية الزكاة وهي حسب ما وردت في الكتب المختلفة[٤].

كما أكد المهدي على أخذ الزكاة اعتماداً على العمل الإنساني المبذول وليس مساحة الأرض. واعتبر عام انتصاره على هكس (١٨٨٣م) بداية لتطبيق نظام الزكاة. وكان جمع الزكاة مشكلة أخرى. فهي فريضة يؤديها الإنسان باقتناعه الخاص. وما لم تتوفر هذه القناعة فإن الإجراءات الإدارية لجمعها ستتعثر كثيراً، ومع تطور الدولة المهدية تعقد جمع الزكاة مما دفع بالدولة لاتخاذ إجراءات

---

(١) توقفت التجارة الخارجية في عهد المهدي إلا ما كان يتم عن طريق التهريب.

(٢) القدال، ص ٩١ ـ ٩٢ .

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٦ ـ ٢١٨ .

(٤) المصدر السابق، ص ٢١٩ ـ ٢٢٣ .

عنيفة[1]، على أن جمع الزكاة في عهد المهدي كان محدوداً لظروف الحرب وعدم استقرار المجتمع.

٤ ـ البرنامج الاجتماعي:

تناول برنامج المهدي الاجتماعي معالجة قضية المرأة لأنها فرضت نفسها بإلحاح على المجتمع المهدوي. كما تعرض لبعض العادات الاجتماعية التي رأى فيها خروجًا على النهج القويم وفيها محاكاة للأتراك وأساليبهم. **كان تناول المهدي لقضية المرأة له عدة جوانب:** من جانب كان يمثل منها متقدمًا، ومن جانب آخر كان تقليديًا لا نرى في أحكامه أثرًا للاجتهاد، ومن جانب ثالث اكتنفه بعض الغموض. وكان المهدي يسعى أن يبث العادات الاجتماعية الحميدة عن طريق الوعظ والقدوة والإجراءات القانونية، والإجراء الأخير هو نقمة كثير من الأنظمة التي ترى أن الممارسات الاجتماعية يمكن إزالتها بالقمع، وترى أن مشكلة المجتمع في فساده وأن هذا الفساد يمكن أن يجتث بالسيف ليصلح أمر الرعية.

تعرض المهدي لموضوع الزواج. وهو لم يكتب برنامجًا خاصًا به، وإنما هي قضايا عُرضت عليه فأدلى فيها برأي. وهذه الآراء على تفرقها كان بينها خطًا متصلاً شكل سياسة عامة. فدعا وأكثر من الدعوة إلى تيسير المهور وتخفيف نفقات الأعراس. فحدد المهر بعشرة ريالات للبكر وخمسة للثيب. ودعا لتيسير ولائم الأفراح لتقتصر الوليمة على التمر وعلى قليل من الطعام، ومن أراد أن يولم فلا يزيد على خروف واحد وهو في ذاته إسراف[2]، والمال ليس أساساً للتفضيل بين الناس. فكتب يقول: «وتسألون عن كل من كان خطيب ودفع أموالاً عديدة في تلك المرأة ولم يعقد عليها.. وأتى إليها أحد غير الأول وعقد عليها هذا لا يرضاه

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٦.

(٢) مرشد، ص ٧٣-٩٢-١٠٦-وكذلك منشورات، ص ٣٠٠. وحتى في العهد التركي حدد الحكمدار مهر البكر بتسعين فرنكا والثيب بخمسة عشر. جيقلر، ص ٨٧.

الله ولا رسوله ومخالف للمهدية، حرام والحرام لم يتبع. إن صاحب هذا يضرب ويحبس وتفسخ تلك العصمة»(١)، ونرى في هذه الأفكار أثر المهدي الزاهد، وهو زهد كان يحتاجه المجتمع المهدوي المتنقل المقاتل ليستطيع أفراده تأسيس حياتهم الزوجية في يسر دون أن تعوقهم أساليب البذخ الحضرية والبدوية. وتناول إجراءات الزواج نفسها. فالزواج لا يتم بإكراه المرأة، فأمر بطلاق امرأة تزوجت وهي مرغمة، فالعلاقة بين الناس روحية وليست مادية فالرجل لا يتزوج المرأة التي ترفض الزواج(٢)، ولكنه في بعض الحالات أعطى الأم الحق في أن تزوج ابنتها لمن تشاء. فهو هناك يوازن بين الرغبات الخاصة والظروف الاجتماعية ولا يفوته الحديث عن صفات الزوجة الصالحة.

وواجه المهدي مشكلة النساء اللائي ذهب أزواجهن وانضموا للنظام التركي أو تركوهن خلفهم، وهذا مجال اجتهد فيه، فهو يرى أن الزوج الذي يتخلف عن المهدية فالزواج باطل، والمرأة التي ينضم زوجها إلى الأتراك فلا عدة عليها(٣). وكان الاجتهاد في هذا الأمر هامًا لأنه يحل مشكلة تعقدت كثيرًا لقيام مجتمعين كانت الأسرة في بعض الأحيان منقسمة بينهما، ولم يكن أحد يدري بالتأكيد متى يجتمع الشمل. واجتهاده ينسجم مع نظرته إلى مجتمع الأتراك كمجتمع «كافر»، ولكن هناك نساء غاب أزواجهن لفترة طويلة إما لظروف الحرب أو غيرها، ولكنهم لم يكونوا مع الأتراك، في هذه الحالة يجوز الطلاق ولكن على الزوجة العدة. كما أن المرأة التي طلقت قبل المهدية فلا تطالب بمؤخر صداق(٤).

وحرم على النساء لبس الذهب وحثهن على التبرع به للجهاد. أما الفضة فإن استعمالها غير مستحب. وكان النساء يتزين بالعاج الذي كان استعماله منتشرًا في

---

(١) منشورات، ص ٣١٧.
(٢) مرشد، ص ١٤٨ - ٦٨١.
(٣) مرشد، ص ١٨٥ - ١٩٩.
(٤) مرشد، ص ٣٣٤.

ذلك الوقت، فحرم لبسه لأن العاج يؤخذ من الفيل بعد قتله وهو ميتة «فطيس»، وأجاز للنساء استعمال الدلكة لأنها من الذرة وهي تنظف الجسم، أما الدخان فيمكن استعماله بشرط ألا يكثرن فيه حتى لا يحول بين البشرة وماء الوضوء[١]. ومن الملاحظ أن المهدي هنا يجتهد اجتهادات لا تخلو من ذكاء ومرونة وتفهم لظروف البلاد.

ووجد المهدي بعض الممارسات الخاطئة في علاقة الرجل بالمرأة، والمجتمع السوداني كان مجتمعًا عريضًا يجمع بين المدنية التي عرفت تعاليم الدين وأساليب الحضارة، وبين الريف الذي لامس تعاليم الإسلام ملامسة عابرة، فكان الرجل يطلق زوجته ثلاثة طلقات في وقت واحد ويؤخذ به، فأشار إلى عدم جوازه، وتحدث عن عدة المرأة وعن الحيض، وهي أمور كانت بعض الفئات تجهلها. وأسقط الرضاعة عن الأم المطلقة، ومنع زواج إخوان الرضاع[٢]. وهي ممارسة كانت ناتجة عن الجهل بالشرع، ووجد نوعًا من الطلاق كان شائعًا في غرب السودان يعرف بـ«الخلع»، وهو طلاق مقابل مال تدفعه الزوجة إما المهر أو جزء منه أو أي مال آخر. فيتم الطلاق بعد إجراءات قانونية، فرأى المهدي أن هذا ليس بطلاق إلا إذا تلفظ الرجل به. واستحسن ألا يأخذ الزوج أي مال مقابل الطلاق[٣].

وكان المهدي صارمًا في حجر النساء وحجابهن، فمنع النساء من الخروج إلى السوق والطرقات، ومن تخرج بعد ثلاثة أيام من التنبيه تجلد ١٠٠ جلدة، والمرأة التي تقف كاشفة الرأس أو تتحدث بصوت عالي تجلد ٢٧ جلدة[٤]، ونادى بعدم اتصال الرجل بالمرأة التي ليست له بها قرابة، وحرم سلام النساء على الرجال، وقرر

---

(١) مرشد، ص ٣٢٤.
(٢) مرشد، ص ٣٣٤.
(٣) مرشد، ص ١٩٧.
(٤) مرشد، ص ٢٩٨.

١٠٠ جلدة للسلام بالكتف و٥٠ جلدة مع صيام شهرين أو عتق رقبة للسلام بالعناق[(١)]، وحرم حتى خروج بنت الخامسة على أن يقوم «أهلها بسترها فإن أهملوا يعاقبوا بالجلد»، وعندما واجهته ضرورة خروج بعض النساء للسوق راعى جواز ذلك ولكن تحت شروط[(٢)]. وقد ينفر المرء من هذه الإجراءات الصارمة التي اتخذها المهدي بشأن الحجاب، ولاشك أن المهدي قد واجه مجتمعات فيها عادات اجتماعية متباينة، وأنه انتهج تلك الصرامة حتى تنسجم تلك المجتمعات ويستقيم أمرها. أو لعل تلك الصرامة كانت تعبيراً عن عجزه عن التوفيق بين عاداتها المتباينة.

وشمل برنامج المهدي الاجتماعي بعض الاجتهادات لمنع كثير من العادات التي كان يمارسها المجتمع، ولعله قد تأثر في اجتهاداته ببعض الحركات الإسلامية في عصره فقد منع النياحة والفراش على الميت، وهي عادات منتشرة في السودان يغذيها المجتمع القبلي الذي يستنفر عشيرته عند الشدة، وحتى عند وفاة المهدي التزم الناس بهذا الأمر وإن ارتفعت بعض أصوات النواح هنا وهناك، ومنع الترفه في المأكل والملبس والفرش والشرب تشبهًا بالترك والأخذ بمنهج الزهد، ولقد شاع لبس الجبة المرقعة لبس المتصوفة. ومنع استعمال المعازيف والدلاليك والنحاس والنقاقير والبوري والطرنبيطة لأنها كلها أدوات تركية تعلن الترفه والتعلق بالمظاهر.

ومنع بعض الألعاب التي كان يمارسها الناس مثل المنقلة والطاب والطاولة وترك الحد عليهم لاجتهاد العمال. ولعله رأي في تلك الممارسات انصرافًا عن العبادة وعن الجادة. ومنع ركوب الخيل لغير الجهاد وعدم استعمال «فراوي الريف» تشبهًا بالأتراك، ومنع مسك الأولاد للجام، وإذا احتاج الإنسان لتابع فلا أكثر من واحد. وأن يكتفي الإنسان المقتدر بجاريتين للخدمة وواحدة للداخل والأخرى للخارج[(٣)].

---

(١) مرشد، ص ٣١٦.

(٢) مرشد، ص ١٨٧ ـ ٣٠٢.

(٣) مرشد، ص ١٣٧ ـ ٤٤٩.

هذه لمحات من برنامج المهدي. وكان البرنامج محاولة للخروج بالدعوة المهدية من حركة تحرر البلاد من الحكم الأجنبي إلى حركة تعيد أيضًا صياغة المجتمع، ولكنها كانت صياغة محكومة بقدرات المجتمع السوداني التاريخية وقواه المنتجة لاستنباط قوانين وأحكام من الكتاب والسنة. أن تجديد المجتمع وصياغة الإنسان الجديد لا تأتي بالوعظ مهما علت نبراته، ولا بالرغبة الذاتية، ولا بالقوانين الرادعة، فالقانون حماية لعلاقات قائمة ضد قوى معارضة.

أما الإنسان الجديد - بأي شكل كانت تلك الجدة - فهو نتاج علاقات متشابكة لا تأتي ثمارها في الحال، وإنما هي عملية بناء وتطوير طويلة النفس، فهل من أجل هذا جاء ذلك القصور في بعض جوانب برنامج المهدي؟ أم لأنه عاش سنواته من أجل القضاء على الحكم الأجنبي ولم تمهله أيام العمر ليتفرغ لمهمة البناء؟ أم أنه بالقضاء على الحكم الأجنبي أكمل رسالته ومضى إلى سبيل ربه، فتناول في ذلك العمر الوجيز بعض القضايا هنا وهناك؟

٥ - راتب المهدي:

وقد لا يكتمل الحديث عن برنامج المهدي دون الإشارة إلى الراتب، وراتب المهدي كتاب صغير الحجم (١٢٨ صفحة ١٠ - ٥ , ١٣سم)، ويشتمل عن آيات من القرآن منتقاة ومجموعة من الأدعية[١]، ومقسم إلى عدة أقسام. تبدأ بمقدمة ثم دعاء يقرأ قبل المسبعات وهي السور القرآنية السبع، ثم دعوة افتتاح حزب القرآن ودعوة اختتامه، وأخيراً دعوة قساوة القلب والغفلة... إلخ، ولكنه يشكّل في مجمله عملاً واحدًا يقرأ عادة مرة في الصباح ومرة في المساء، وقد يقرأ أكثر من ذلك، ولعل المهدي قد تأثر في اختياره لتلك الآيات بالإمام الغزالي الذي يقسم

(١) يقوم الدكتور أبو سليم حاليًا بدراسة الراتب وتحقيقه.

آيات القرآن إلىٰ درر وجواهر، فكان اختيار المهدي من بينها، ويرىٰ الدكتور بوسليم أن اختيار المهدي يعكس ثقافته القرآنية إذ جاء ترتيب الآيات في الراتب حسب ترتيبها في القرآن.

والراتب يمثل محمد أحمد الصوفي أكثر من محمد المهدي، ولعل المهدي قد أحس بالفراغ الذي نشأ بين أنصاره بعض انفصالهم عن طريقتهم الصوفية بأورادها وأدعيتها، فرأىٰ ضرورة سد ذلك الفراغ، فعكف علىٰ كتابة الراتب منذ عهده في قدير ليكون بديلاً لما كان لدىٰ الطرق الصوفية، ويتضح من الراتب أثر الصوفية العميق في بناء المهدي الفكري، فجاء الراتب صوفيًا تقليديًا في بنائه.

لهذا لم يجد الاستعمار البريطاني مانعًا من تداول الراتب رغم هاجس المهدية الذي كان يزعجه، ففي عام ١٩١٧م عرض الراتب مع منشورات المهدي الأخرىٰ علىٰ قاضي القضاة الشيخ المراغي ليبدي رأيه فيها، فرفض المنشورات ولم ير أي اعتراض ديني علىٰ الراتب وأوصىٰ بحرية استعماله، ويعلق بروفسير حسن أحمد إبراهيم بأن القاضي لم يدرك أن الراتب كان رمزًا حيًا للمهدية[١]، والواقع فإن الراتب كان مجرد رمز، وأنه رمز فقد حيويته لانفصاله عن واقعه الذي برز فيه، وما أن جاء عام ١٩٢٤م حتىٰ كان الراتب متداولاً وأصبح هو «الكتاب» لما سمي بـ«المهدية الجديدة»، وهي حركة سياسية أسسها السيد عبد الرحمن ابن الإمام المهدي[٢].

فالراتب رغم تداوله فهو لا يمثل كتابات المهدي الثائر وإنما محمد أحمد الصوفي.

---

(١) حسن أحمد إبراهيم «السيد عبد الرحمن وبراعة المناورة السياسية» دراسات في تاريخ المهدية (الخرطوم، ١٩٨٣)، ص ١٩٨-١٩٩.

(٢) المصدر السابق وقد تناول نشأة المهدية الجديدة.

هذه بعض اللمحات عن برنامج المهدي الذي سعى أن يضمنه الأسس النظرية للمجتمع الجديد، ولكن ظروف الحروبات لم تسمح له رؤية ذلك البرنامج في التطبيق العملي، فغدت هذه مهمة الخليفة عبد الله الذي جاء من بعده وحكم البلاد من ١٨٨٥م إلى ١٨٩٨م.

خاتمة

ماذا يبقى منه للتاريخ؟

عندما سعينا في البحث عن الأسباب التي أدت إلى انفجار الثورة، وعندما رسمنا المعالم الأساسية لشخصية المهدي في تلك اللوحة لم نقفز إلى تلك الأسباب والمعالم قفزًا، ولم نتخذ قرارات ذاتية نابعة من رغبتنا الخاصة في رؤية الماضي، لقد بدأنا بحثنا بالعودة إلى جذور الماضي، فبحثنا عن معالم تلك اللوحة في عهد الاستعمار التركي، وعدنا إلى نشأة الرجل وصباه في بحثنا عن شخصيته وتطورها، فرأينا كيف تلاحم الشعور القومي مع الجوانب المضيئة من التراث مع السلوك القديم لمحمد أحمد. وكيف تبلور كله في فكرة المهدي المنتظر المنقذ من الحكم الأجنبي، فالثورة المهدية انفجرت للقضاء على ذلك الحكم متخذة من الدين المنحاز إلى جانب الناس سلاحها الماضي في تلك المعركة. لم تكن الثورة خروجًا لمجموعات قبلية مصابة بهوس ديني أخذت تصرخ في سهول البلاد ونجودها، وإنما كانت خروجًا لمجموعات مسلحة برؤية ثورية دينية فصادمت الحكم الأجنبي وقضت عليه.

وهناك فئات اجتماعية عارضت هذا المنهج وتمسكت بمفاهيم دينية ساندت بها الحكم الأجنبي فكانت آخر جدار له قبل أن ينهار، ولكنها بموقفها ذاك وقفت خارج التاريخ، فالعلماء الذين وقفوا ضد المهدي كانوا رجال دين وكانوا مسلمين، ولكن الدين كان عندهم أداة لدعم الحكم الأجنبي والوقوف بجانبه، لم يكن الخلاف بينهم وبين المهدي حول نقاء عقيدتهم وصحتها رغم تراشقهم بتلك التهمة، بل كان خلافهم خلافًا سياسيًا تخذ مظهرًا دينيًا. لم يكن خلافهم في السماء بل على الأرض، وحول قضايا مرتبطة بمجتمعهم، فالموقف الديني خارج عقيدة الفرد وإيمانه بالله موقف يحكمه انتماء الإنسان الاجتماعي. فالمهدي اتخذ

من الدين سلاحًا لمحاربة الحكم الأجنبي. واتخذ منه العلماء أداة لمساندة ذلك الحكم. كلهم كان يدعي صحة موقفه، وهي دعوة لا يسندها شيء سوى اجتهادهم في فهمهم للدين مطبقًا على الواقع الاجتماعي، فهو خلاف بين الإنسان والإنسان، فالانحياز بالدين إلى جانب الناس هو إحدى الجوانب الباقية في دعوة المهدي.

والذي يبقى للتاريخ من الثورة المهدية أيضًا هو منهجها في القضاء على الحكم الأجنبي، فهو ثورة قامت من أجل التحرر الوطني ببرنامج انتقى من التراث الإسلامي انتقاءً لا يخلو من الإبداع، وكان الإمام المهدي هو التجسيد البشري لذلك البرنامج، فالمهدي هو رمز الطموح الوطني في سعيه المتجدد للانعتاق من التغول الأجنبي.

والدعوة المهدية التي كان المهدي تجسيدها الآدمي، جمعت أشتات القبائل السودانية والفئات الاجتماعية في وقت كان فيه ذلك التجمع أمرًا عزيزًا، فهو رمز لإرادة الإنسان السوداني عندما عزم أمره على التوحد للقضاء على الظلم، بعد أن أدرك من مرير التجارب أن ذلك الإنجاز لا يتم بعمل منفرد.

أهم مصادر البحث

١ ـ منشورات المهدي :

١ ـ **المرشد إلى وثائق المهدي**، وضع محمد إبراهيم أبو سليم (الخرطوم، ١٩٦٧م).

٢ ـ **راتب الإمام المهدي**. مكتبة مضوي، واد مدني.

٣ ـ **منشورات المهدية**، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت، ١٩٧٩م.

٢ ـ مراجع أولية ومذكرات :

(أ) باللغة العربية :

١ ـ الكردفاني، إسماعيل بن عبدالقادر، **سعادة المستهدي بسيرة الإمام المهدي**، تحقيق: محمد إبراهيم أبو سليم، بيروت، ١٩٧٢م.

٢ ـ المهدي، علي، **مذكرات علي المهدي** (تحقيق عبدالله محمد أحمد حسن: جهاد في سبيل الله). الخرطوم. بدون تاريخ.

٣ ـ بدري، بابكري، **تاريخ حياتي**. الجزء الأول.

٤ ـ فوزي، إبراهيم. **السودان بين يدي غردون وكتشنر**. القاهرة ١٣١٩هـ.

٥ ـ ميخائيل، يوسف. **مذكرات يوسف ميخائيل** (تحقيق صالح محمد نور، رسالة دكتوراه، جامعة لندن، ١٩٦٢م).

(ب) باللغة الانجليزية :

Gieglet, Ceral Christian The Sudon Memoivs (ed. by Holl) London, 1984.

1 - Ohrwalder, Father Joseph Ten Years Captinity Kln the Mahdis Camp (ed, and tr, by r, R, Wingate) London, 1892.

2 - Slatin, R.c. (Von). Fire and Sword in the Sudan (tr, by F.R. Wingate) London, 1896.

3 - Wingate, F.R. Mahdism and The Angle-Egyptian Sudan. London, 1968.

٣ ـ مراجع عامة :

(أ) باللغة العربية:

١ ـ إبراهيم، عبد الله علي، **الصراع بين المهدي والعلماء**، الخرطوم، ١٩٦٦م.

٢ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم، **الحركة الفكرية في المهدية**، الخرطوم، ١٩٧٠م.

٣ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم، **الأرض في المهدية**، الخرطوم، ١٩٧٠م.

٤ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم، **تاريخ الخرطوم**، بيروت، ١٩٨٠م.

٥ ـ أبو سليم، محمد إبراهيم، **الساقية**، الخرطوم، ١٩٨٠م.

٦ ـ إبراهيم، محمد المكي، **الفكر السوداني: أصوله وتطوره**، الخرطوم ١٩٧٦م.

٧ ـ أحمد، فتح الرحمن الأمين، **حركة الجلابة وأثرها على الحياة السودانية في القرن التاسع عشر** (رسالة ماجستير) الخرطوم، ١٩٨٠م.

٨ ـ الحسن، موسى المبارك، **تاريخ دارفور السياسي**، الخرطوم، بدون تاريخ.

٩ ـ السعيد رفعت، **حسن البنا: متى كيف ولماذا؟** القاهرة، ١٩٧٧م.

١٠ ـ الطيب، عبد الله، **الاتجاهات الحديثة في النثر العربي في السودان**، القاهرة، ١٩٥٦م.

١١ ـ القدال، محمد سعيد، **السياسة الاقتصادية للدولة المهدية**، يصدر في الخرطوم، في ١٩٨٥م.

١٢ ـ القدال، محمد سعيد، **المهدية والحبشة**، الخرطوم، ١٩٧٣م.

١٣ ـ الأمين، عز الدين، **قرية كترانج وأثرها العلمي في السودان**، الخرطوم، ١٩٧٥م.

١٤ ـ أمين، حسين أحمد، **دليل المسلم الحزين لمقتضى السلوك في القرن العشرين**، القاهرة، ١٩٨٣م.

١٥ ـ بدران، إبراهيم وسلوى الخماش، **دراسات في العقلية العربية**: الخرافة، بيروت، ١٩٧٩م.

١٦ ـ حسن، يوسف فضل، تحقيق: **كتاب الطبقات**، الخرطوم، ١٩٨٠م.

١٧ ـ حمزة، ميمونة ميرغني، **حصار وسقوط الخرطوم**، الخرطوم، ١٩٧٣م.

١٨ ـ سعد، أحمد صادق، **تاريخ مصر الاجتماعي** ـ الاقتصادي، القاهرة، ١٩٧٩م.

١٩ ـ زلفو، عصمت، شيكان: **تحليل عسكري لحملة الجنرال هكس**، أبو ظبي، بدون تاريخ.

٢٠ ـ زلفو، عصمت، كرري: **تحليل عسكري لمعركة أم درمان**، الخرطوم، ١٩٧٣م.

٢١ ـ عبده، الإمام محمد، **الأعمال الكاملة** ـ الجزء الرابع، تحقيق: محمد عمارة، بيروت.

٢٢ ـ قريب الله، حسن محمد الفاتح، **التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج** (رسالة ماجستير)، الخرطوم، ١٩٦٥م.

٢٣ ـ لويس، جون، **ماركس والتاريخ**، ترجمة: محمد سعيد القدال بالآلة الكاتبة، الخرطوم، ١٩٨٢م.

٢٤ ـ ماركس، كارل، **الثامن عشر من بيرومبير لويس بونابرت**، موسكو، ١٩٧٤م.

٢٥ ـ ماركس، كارل، وفردريك انجلز، **حول الدين**، بيروت، ١٩٧٥م.

(ب) باللغة الإنجليزية:

1 - Hassan, Yousif Fadl. (ed) **Sudan in Africa**, Khartoum 1971.

2 - Hill, Richard. **Egypt in the Sudan,** London, 1959.

3 - Holt, P.M. **the Mahdist State in the Sudan**, London.

4 - Marx, Karl, Pre-**Capitalist Economic Formation** (ed and Tr. by Eric Hobsnawm) London 1969.

5 - Nasir, Suyyed Hussien. **Sufi Essays**. London.

6 - O, Fahey and M. I. Abu Saleem. **Land in Darfur**. London 1983.

7 - Santi, Paul and Richard Hill. **The Europeans In the Sudan**: 19834 - 1878. Oxford, 1980.

8 - Sid Ahmed, Abdul Salam. **M. State and Ideology in the Funj Sultanate of sinnar** (M.A. dessertation, Khartoum, 1983.

(ج) مقالات:

١ - إبراهيم، حسن أحمد، **السيد عبد الرحمن وبراعة المناورة السياسية**، دراسات في تاريخ المهدية، الخرطوم، ١٩٨٢م.

٢ - إبراهيم، عبد الله علي، **المهدية والكبابيش** «دراسات في تاريخ المهدية»، الخرطوم، ١٩٨٢م.

٣ - أبو سليم، محمد إبراهيم، **مخطوط تاريخ مؤسس الختمية** «مجلة الدراسات السودانية»، مجلد (١)، العدد (١)، ١٩٦٨م.

٤ - الضوي، تاج الأنبياء، **مدينة الأبيض: ماضيها وحاضرها**، مجلة الدراسات السودانية، مجلدة (٤)، العدد (١)، ١٩٧١م.

٥ - العالم، محمود أمين، **الغزو الثقافي والتخطيط المستقبلي للثقافة العربية**، اليسار العربي، العدد ٥٤، مايو ١٩٨٣م.

٦ - القدال، محمد سعيد، **الرؤيا الثورية في فكر المهدي، دراسات في تاريخ المهدية**، الخرطوم، ١٩٨٢م.

٧ - الكرسني، عوض السيد، **تجديد الطريقة المجذوبية**، مجلة الثقافة السودانية، العدد ٢٠، السنة السادسة، أكتوبر ١٩٨٣م.

٨ - زنبير، محمد، **الخلفية الاجتماعية والثقافية لحركة المهدي بن تومرت**، دراسات في تاريخ المهدية، الخرطوم، ١٩٨٢م.

٩ - شريف، محمد الأمين، **من تاريخ مدينة كسلا**، النشرة الإعلامية لمديرية كسلا، ١٩٧٩م.

١٠ - مجلة الثقافة الجديدة، السنة ٢٩، العدد ٣، يناير ١٩٨٢م.

* * *

فهرس

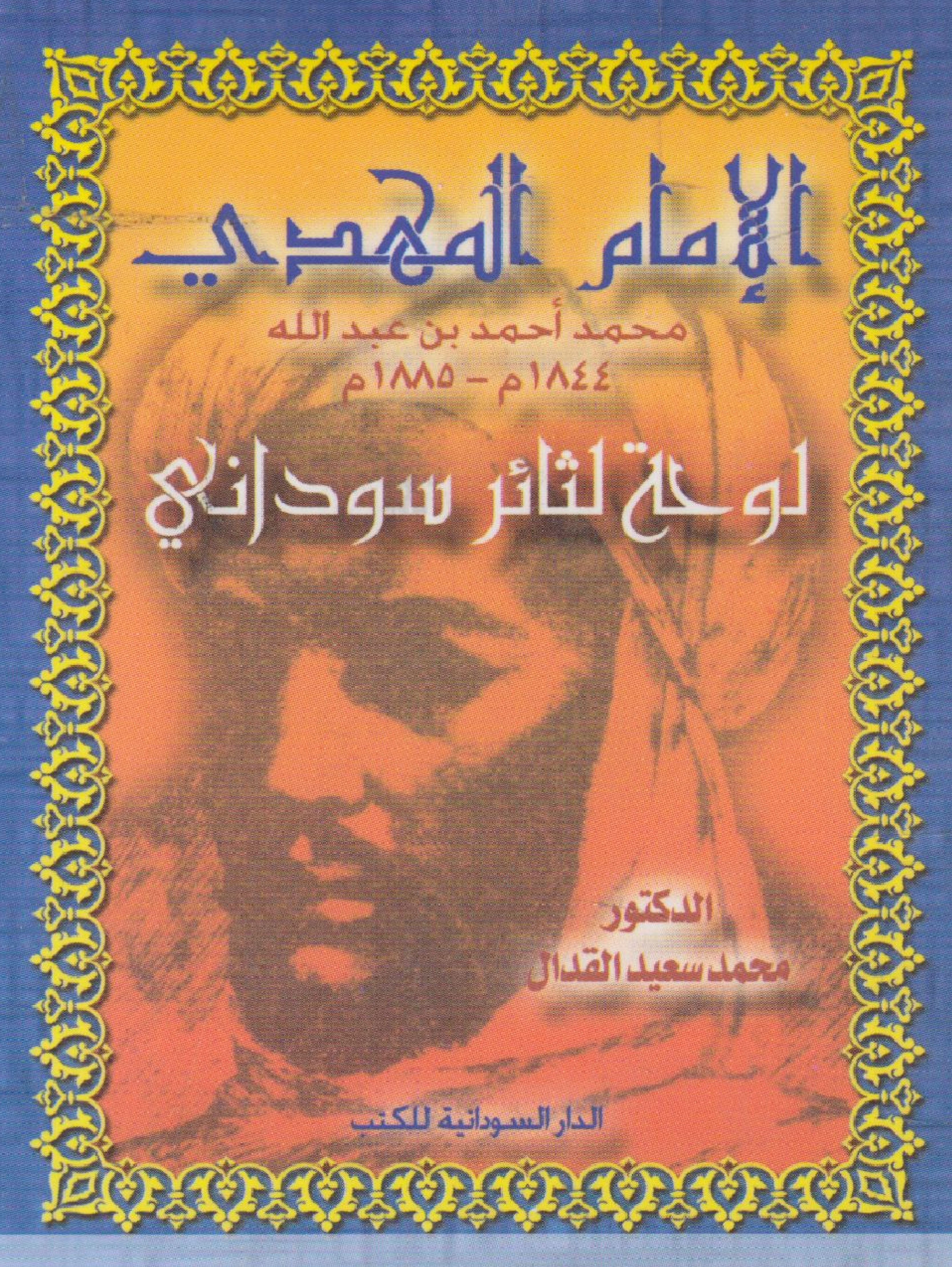
الموضوع | الصفحة

الفصل الخامس

رقم الإيداع : ٨٥٤١ - ٢٠٠٣م
الترقيم الدولى: 1-022-353-977

الشركة الدولية للطباعة

مدينة ٦ أكتوبر - المنطقة الصناعية الثانية - قطعة (١٣٩)
٨٣٣٨٢٤٠ - ٨٣٣٨٢٤٢ - فاكس: ٨٣٣٨٢٤١



هذا الكتاب

كيف نشأ محمد أحمد، وكيف تطورت شخصيته، وكيف خرج من جو الصوفية إلى جو المهدية، وكيف تفاعل مع مجتمعه حتى تم ذلك الخروج؟

وما هى العوامل التى كان أثرها كبيراً على نفسه، والتى دفعته إلى دروب من الحياة كانت جديدة على كثير من معاصريه.

وكيف استطاع شاب في الخامسة والثلاثين من العمر أن يقيم الأرض على حكم أجنبى بغيض، وأن يقود الآف فى معارك عنيفة، ويحمل لواء النصر خفاقاً طوال أربع سنوات؟؟

وكيف يلعب الفرد دوراً كالذى لعبه المهدي في ... يستطيع الفرد أن يحرك التاريخ بذلك الصخب ... كل هذه الاسئلة حاولنا الإجابة عنها قدر ما أسع... بعضها ليتصدي لها من هو أقدر على ذلك، ولم ن... ، فانفعلنا معه حين انفعل، وسرنا معه عندما سار ... بجانبه حين حط رحاله بعد طول سرى.

المؤلـ...

الدار السودانية للكتب